Etienne COUVERT

LA GNOSE CONTRE LA FOI



L'auteur :

Etienne COUVERT



Né à Lyon en 1927, Etienne Couvert est depuis trente ans professeur de Lettres classiques dans cette ville. Il a étudié la philosophie chrétienne et l'histoire religieuse. Profondément frappé par le spectacle de la décomposition actuelle de l'Eglise, il a participé avec un groupe d'amis à la création de la « Société Augustin Barruel » (62, rue Sala, 69002 Lyon). « *Centre d'Études et de Recherches sur la pénétration et le développement de la Révolution dans le Christianisme* ». Cette société diffuse depuis plusieurs années un bulletin d'études qui paraît environ deux fois par an. Elle a abordé déjà les grands problèmes de la crise actuelle avec le sérieux et l'érudition indispensables pour un tel sujet (abonnement d'un an, 80 F à l'adresse de la Société).

Illustration de la couverture : « *Un apôtre* » d'après la fresque de la Coupole de l'Eglise St-Pothin à Lyon, peinte par le grand-père de l'auteur.

DU MÊME AUTEUR

DE LA GNOSE À L'ŒCUMÉNISME : Les sources de la crise religieuse (Éd. de Chiré).

Étienne COUVERT

LA GNOSE CONTRE LA FOI

De la Gnose à l'Œcuménisme t. II

Editions de Chiré
86190 CHIRÉ EN MONTREUIL

Si ce volume vous permet de découvrir notre maison, communiquez-nous votre nom et votre adresse et vous recevrez ainsi une documentation sur nos livres et nos revues.

ÉDITIONS DE CHIRÉ

86190 Chiré en Montreuil

AVANT-PROPOS

Lorsqu'en décembre 1864, le pape Pie IX publia, en même temps que l'encyclique « Quanta Cura », le « Syllabus renfermant les principales erreurs de notre temps » [1], la première erreur condamnée, sous le titre I, fut le panthéisme ainsi défini : « Il n'existe aucun Être divin, suprême, parfait dans sa sagesse et dans sa providence, distinct de l'universalité des choses, et Dieu n'est autre que la Nature ; il est par conséquent sujet aux changements ; par là même Dieu se fait dans l'homme et dans le monde, et tout est Dieu et a la substance même de Dieu ; Dieu et le monde sont une seule et même chose, et, par conséquent, aussi l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste. »

« Dieu se fait dans l'homme et dans le monde... », ces paroles rendent un son étonnamment moderne et évoquent très nettement une certaine théologie moderniste aujourd'hui omniprésente. Ainsi le panthéisme — loin d'être une doctrine périmée, ensevelie sous la poussière des bibliothèques — est hélas bien vivant de nos jours, tout comme il l'était en 1864 puisque le pape l'avait placé au premier rang des erreurs du temps. En parcourant le livre de M. Couvert, le lecteur va se rendre compte que le panthéisme a pratiquement toujours existé dans la chrétienté, de façon plus ou moins discrète, si bien qu'il a constitué

1. Le texte de « Quanta Cura » et du Syllabus a été reproduit récemment dans *Lecture et Tradition* n° 109.

pour un certain nombre de philosophes, d'apologistes, et même de théologiens, une sorte de tentation permanente.

Comment expliquer qu'une erreur aussi grossière, aussi offensante pour la majesté divine, et pour la raison humaine, ait la vie aussi dure ?

M. Couvert y voit deux causes essentielles : d'abord l'influence de Platon, ensuite celle de la gnose alliée au néo-platonisme alexandrin.

Cette double influence on la retrouve dans le christianisme antique — saint Augustin aura beaucoup de mal à s'en défaire, et Origène en demeurera marqué —, dans la kabbale juive, dans l'humanisme de la Renaissance, dans l'école traditionnaliste post-révolutionnaire, dans le romantisme, mais aussi dans certains courants religieux contemporains.

Après avoir, dans son précédent ouvrage *De la Gnose à l'Œcuménisme*, pratiqué une série de coupes histologiques dans la tradition gnostique, M. Couvert nous livre aujourd'hui une belle et profitable synthèse qui donnera au lecteur une bonne connaissance de cette hérésie protéiforme, toujours dénoncée, toujours renaissante et aussi virulente aujourd'hui que jamais.

Christian LAGRAVE

CHAPITRE I

GNOSE ET PLATONISME

DE LA DOCTRINE DE PLATON AU V[e] SIÈCLE AVANT JÉSUS-CHRIST...

Il est difficile d'exposer méthodiquement la pensée de Platon, dispersée dans une multitude de dialogues socratiques. Nous allons cependant résumer l'essentiel de son enseignement.

Platon pose au commencement deux mondes antinomiques, le monde des Idées, increées, éternelles, et le monde de la Matière. Cette dernière est informe, indéterminée et inintelligible ; elle n'est que le réceptacle de toutes les formes possibles, capable de les recevoir, mais non de se les donner. Elle est dite cependant éternelle, ingénérable, increée ; elle porte en elle-même donc un caractère divin, comme les idées.

La question est alors de savoir quel est le dieu de Platon. La réponse est obscure et indécise. Le mot « Dieu » (ὁ θέος) chez lui désigne ordinairement le Démiurge, un « ouvrier divin », un architecte bâtisseur (δημιουργος, ouvrier), génie médiateur, chargé de mettre l'ordre et l'harmonie dans un chaos primitif. Il n'y a donc pas chez Platon la moindre idée de création : voilà une notion totalement étrangère à sa pensée.

L'homme est double et appartient aux deux mondes. Cette dualité est l'effet d'une chute, c'est une expiation. L'âme est

issue du monde des Idées, elle préexistait donc à la naissance de l'homme en ce monde de matière et elle lui survivra après la mort du corps. C'est même cette préexistence des âmes avant la naissance qui est utilisée comme le principal argument de l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*. L'âme est incarcérée dans un corps, parmi les corps et le souvenir des idées s'est osbcurci en elle.

L'âme comporte trois parties :

a) L'ἐπιθύμια ou appétit inférieur, qui siège dans le ventre et qui la porte vers le corps et les plaisirs sensuels ;

b) Le θύμος ou cœur ou appétit supérieur qui a son siège dans la poitrine et qui la porte vers ce qui est beau et bon ;

c) Le νοῦς ou raison qui a son siège dans la tête et qui est la faculté de connaître et de vouloir l'ordre intelligible sous la direction souveraine du Bien.

Le philosophe soigne son âme. Se détachant du corps autant qu'il peut, il passe sa vie à délier l'âme, c'est-à-dire à mourir. Le corps est une entrave pour l'intelligence. Il la gêne dans la recherche de la vérité. Ses sensations l'abusent et troublent ses raisonnements. Plus elle est détachée de lui, et plus elle est elle-même, mieux elle raisonne. Qui donc atteindra la vérité, sinon celui qui sera débarrassé de son corps ? Ainsi donc, tant que nous serons empêtrés d'un corps, nous ne pourrons qu'imparfaitement posséder la vérité, objet de notre amour.

La connaissance ne vient pas du sensible. C'est seulement à propos de la perception sensible que l'âme entreprend la recherche de la vérité, en rentrant en elle-même. La perception des apparences sensibles est pour elle une occasion de retrouver en elle, à la façon d'un souvenir oublié et comme une réminiscence, la connaissance intelligible du monde des Essences ou Idées. Les perceptions sont l'excitant et non l'origine de la Science. La dialectique ascendante, loin d'être un mouvement par lequel la pensée sortirait de l'âme pour aller chercher l'être, est au contraire le mouvement par lequel la pensée rentre en l'âme pour y retrouver la science de l'être, que l'âme porte en elle, innée.

Le maître n'apprend rien à son disciple. Il se contente d'éveiller en lui la connaissance qu'il porte dans son âme, mais comme voilée, obscurcie, enténébrée par le corps. Le maître est un accoucheur de vérité. Comme l'accoucheur fait sortir l'enfant du sein de sa mère, ainsi le maître fait sortir la vérité du sein de l'âme. C'est toute la « maïeutique » de Socrate.

Enfin, Platon, dans le *Banquet*, conçoit l'Amour uniquement comme un désir, un appétit du Bien pour soi, une démarche pour acquérir ou perfectionner ce qui dans notre âme est déficient par suite de notre chute dans ce monde de matière, un effort pour reconquérir la Beauté parfaite du monde des Idées. C'est un Amour captatif, replié sur lui-même, qui ignore le don aux autres. On l'appelle l'amour platonique.

Chaque fois que le Platonisme fera irruption dans notre civilisation chrétienne, on verra apparaître cet Amour (ἔρως), qui refuse la construction d'un foyer stabilisé par le mariage, qui refuse les enfants et donc la Vie, un amour stérile, qui se dévore lui-même, apparenté à la mort. C'est le mythe d'Iseult, c'est l'amour courtois des troubadours, c'est l'amour platonisant des humanistes, c'est enfin l'amour romantique, cette maladie de l'âme que Denis de Rougemont a si bien exposée dans son ouvrage *L'Amour et l'Occident* et qui a empoisonné toute notre littérature.

… À UNE LECTURE GNOSTIQUE DU PLATONISME AU IIe SIÈCLE APRÈS JÉSUS-CHRIST

Vers le IIe siècle après Jésus-Christ, est apparue une nouvelle école philosophique, celle des néo-platoniciens. A partir de l'enseignement de Platon, Plotin, Porphyre, Jamblique, Proclus, Hiéroclès et leurs amis ont reconstruit un platonisme dans lequel ils ont introduit les mythes d'Orphée et de Pythagore. Avec cet amalgame savant, ils ont présenté Platon comme le disciple initié aux mystères orphiques et à la secte pythagoricienne.

« Ce qu'Orphée a promulgué par d'obscures allégories, dit Proclus, Pythagore l'enseigna après avoir été initié aux mystères orphiques et Platon en eut pleine connaissance par les écrits orphiques et pythagoriciens. »

Rien de plus facile ! Il suffisait de retrouver chez Platon les différentes parties de la doctrine ésotérique des mystères et de découvrir les sources où il a puisé. La doctrine des « Idées archétypes des Choses » exposée dans le *Phèdre* est rapprochée de la doctrine des « Nombres sacrés » de Pythagore. Le *Timée* donne une exposition assez confuse et très embrouillée d'une cosmologie ; la doctrine de l'âme, de ses migrations et de son évolution traverse toute l'œuvre de Platon, mais principalement le *Banquet* et le *Phédon*. Nos philosophes néo-platoniciens constituent alors l'École d'Alexandrie. Ils affirment une filiation des idées platoniciennes, par une étude comparée des traditions orphiques et pythagoriciennes. « Cette filiation, nous dit Édouard Schuré dans *Les Grands Initiés*, tenue secrète pendant des siècles, ne fut révélée que par les philosophes alexandrins, parce qu'ils furent les premiers à publier le sens ésotérique des Mystères. »

Que devient l'enseignement de Platon, après ce merveilleux amalgame ?

Autrefois, pour les fidèles de Dionysos, l'âme était apparentée au divin et l'initié, en prenant conscience de cette parenté, entrait en extase, en ivresse, en folie divine. L'Orphisme avait développé cette intuition divine en un « discours sacré » qui élabora une sagesse philosophique. Voici les thèmes retenus par nos philosophes néo-platoniciens :

— Dualité de l'homme, corps et âme.

— Excellence de l'âme, d'origine divine et de nature divine (θεΐον dit Plotin) faite pour vivre au séjour des dieux immortels, l'âme étant une parcelle de la divinité.

— En punition d'une faute (?), l'âme est emprisonnée dans un corps terrestre où sa divinité s'est obscurcie ; mais elle peut

être délivrée de cette captivité par l'initiation aux mystères et la vie orphique, vie ascétique et « purifiante ».

— Après la mort, elle descend dans l'Hadès, où elle est jugée (par qui ?). Si elle est impure, elle reste dans l'Hadès ou se réincarne dans un corps terrestre. C'est la métempsycose. Si, à la suite des réincarnations successives, elle arrive à la vie orphique, à la purification, elle retrouve sa divinité et rejoint la société des dieux.

Plotin expose cette infirmité de l'âme, cette maladie de l'âme déchue : « Le temps [c'est-à-dire notre monde corporel] est le fruit d'une dissociation de la vie de l'âme. » (Διαστασις οὖν ζωῆς χρόνος εἴχε.) Elle doit donc fuir vers l'Éternel : « Enfuyons-nous, dit-il, vers cette chère Patrie » (*Ennéades*). Évadons-nous de la vie, du temps, de l'histoire pour retrouver notre condition divine et immuable.

Non seulement les philosophes néo-platoniciens ont constitué une nouvelle école de philosophie, l'École d'Alexandrie, mais ils ont aussi établi une liturgie pour leurs fidèles disciples, désireux de remonter vers le séjour divin. Jérôme Carcopino nous a bien décrit naguère cette basilique pythagoricienne de la Porte Majeure à Rome, où les initiés utilisaient les mythes religieux du paganisme antique comme des symboles de retour au monde divin. On a même étudié les tombes néo-platoniciennes dans l'Empire romain.

Au vu de cette nouvelle philosophie platonicienne, on ne peut pas ne pas être frappé par sa ressemblance avec la doctrine des Gnostiques de la même époque, telle que nous l'avons exposée précédemment. Les thèmes métaphysiques sont les mêmes, mais débarrassés de l'extravagante mythologie des Gnostiques et de toute référence à Jésus-Christ et à l'enseignement de l'Évangile.

Qu'est-ce donc que cette remontée de l'âme platonicienne dans le séjour des dieux par l'extase, sinon le retour à l'« Unité primordiale » de nos Gnostiques ? Et l'on pourrait poursuivre ainsi le parallèle entre les deux enseignements.

Mais se pose alors la question fondamentale : cette destinée immortelle dans le monde divin est-elle une immortalité personnelle ? L'âme ne perd-elle pas sa personnalité à l'heure précisément où elle parvient à sa destination ? Nous savons par l'enseignement des Gnostiques que l'âme divinisée se perd dans le « Plérôme », dans le Grand Tout, retourne donc au Néant. Nous sommes en plein Panthéisme.

LA DICTATURE INTELLECTUELLE DE PLATON

Au moment de la plus grande diffusion du Christianisme dans le monde gréco-romain, Platon régnait en maître sur les esprits. Lorsque des philosophes, des intellectuels se convertissent au Christianisme, ils vont y introduire les modes de pensées et les présupposés métaphysiques du Platonisme, sans se rendre compte qu'il y avait entre eux et l'enseignement de Jésus-Christ des oppositions fondamentales. D'où une ambiguïté dans leurs réponses aux attaques lancées par les philosophes païens : comment manifester simultanément leur admiration pour la philosophie païenne et leur attachement à l'enseignement de l'Évangile ? Nous verrons que cet amalgame est impossible et que, selon la vigueur de leur intelligence ou la fermeté de leur foi, les uns ou les autres durent choisir entre Platon et Jésus-Christ.

Eugène de Faye, dans son *Origène* écrit : « A partir du IIe siècle de l'ère chrétienne, tout le monde, philosophes, gnostiques, savants, théologiens chrétiens, revient au Dieu de Platon. »

Origène lui-même, malgré son opposition aux thèses de Celse, adhère aux enseignements de Platon. Il accepte la dualité âme-corps, la chute de l'âme dans la matière corporelle considérée comme une prison. Il garde un grand respect pour les Astres, considérés comme des êtres intelligents et capables d'agir sur les âmes (ce sont les thèses des astrologues). Il demande seulement qu'on ne les adore pas. Il s'efforce maladroitement et bien artificiellement de trouver des analogies entre le langage de Platon

et les données bibliques. Mais il s'efforce aussi de défendre Dieu contre l'inculpation d'être l'auteur du mal. Il dit comme Celse que le Mal est inhérent à la matière (ὕλη προσκειται). Il est donc sans cesse gêné dans sa polémique contre Celse, car il doit marquer son admiration pour la philosophie païenne, tout en en dénonçant les conséquences, quand elles viennent se heurter à l'enseignement chrétien.

« Origène, nous dit Porphyre, vivait en chrétien et à l'encontre des lois, mais dans les croyances relatives aux choses de la divinité, il était grec et il transportait l'art des Grecs aux fables étrangères [c'est-à-dire au Christianisme]. Il fréquentait, en effet, sans cesse Platon. Les œuvres de Numénius, de Nicomaque, de Kronius, d'Apollophane, de Longin, de Modératus, et des hommes instruits dans les doctrines pythagoriciennes étaient son entretien... Ce fut auprès d'eux qu'il connut la méthode allégorique des Mystères des Grecs. Il l'adapta ensuite aux écritures des Juifs. » Numénius d'Apamée appelait Platon un « Moïse atticisant » (Μωσῆς αττικίζων) ; pour lui aussi la matière était l'œuvre mauvaise d'un démiurge.

Même les philosophes néo-platoniciens contre lesquels ils luttaient bénéficiaient d'un immense prestige. Porphyre était admiré par les apologistes chrétiens. Saint Jérôme lui-même était son admirateur dans sa jeunesse. Saint Augustin parle de lui avec un grand respect : « *philosophus nobilis, magnus gentilium philosophus doctissimus philosophorum* ». Il le met au rang de Pythagore et de Platon.

Plus tard seulement, après mûre réflexion et une meilleure intelligence de la Foi chrétienne, il manifestera son inquiétude et regrettera une telle admiration : « *Laus ipsa, qua Platonem vel platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli quantum impios homines non opportuit, non immerito mihi displicuit.* » Autant dire : « J'ai loué et admiré ces philosophes, alors qu'ils étaient des hommes impies et j'ai eu beaucoup de mal à m'en détacher. » Ce qui est l'exacte vérité. Saint Augustin ne s'est jamais détaché du Platonisme complètement et même lorsqu'il le rejetait explicitement, il en restait imprégné.

LA RÉCUPÉRATION ET LA SYSTÉMATISATION DU PAGANISME ANTIQUE

Les philosophes néo-platoniciens, Porphyre, Jamblique, Hiéroclès et leurs élèves, ainsi que ceux de l'École d'Alexandrie, vont s'efforcer de concilier le monothéisme des philosophes grecs avec le polythéisme populaire, pour donner à ce dernier une allure raisonnable.

Les dieux du paganisme, nous disent-ils en substance, constituent une chaîne incalculable d'êtres intermédiaires dont les perfections décroissent en proportion de leur éloignement du principe créateur.

« Au IVe siècle de notre ère, écrit J. Denis (*Histoire des théories et des idées morales dans l'Antiquité*), on peut dire que tous les païens éclairés quoiqu'ils s'obstinassent à conserver des dieux et des démons, ne reconnaissaient plus que l'Être suprême. Selon Jamblique, cette croyance est un sentiment nécessaire, inné en nous, inséparable de l'essence de notre âme qui est unie à Dieu comme le rayon à l'astre. »

Aussi ces philosophes seront-ils très fortement opposés à Cicéron. Ce dernier, dans son *De Natura Deorum* s'est efforcé d'appliquer son intelligence aux dieux du polythéisme et il a porté sur la religion populaire de son temps un jugement remarquablement éclairé : il a contesté la multiplicité des dieux, leurs imperfections ; il a montré, avec quelques hésitations et incertitudes sans doute, que Dieu ne pouvait être qu'Un, que Parfait et que les incohérences de la mythologie étaient indignes d'une intelligence raisonnable. Aussi fut-il en butte aux censures des néo-platoniciens.

Arnobe nous signale qu' « un bon nombre se détournent des livres qu'il a écrits sur ces questions, qu'ils les fuient et refusent toute audience à une lecture qui bat en brèche leurs préjugés... Ils déclarent que le Sénat devrait porter un décret d'anéantissement contre ces ouvrages où la religion chrétienne trouve confirmation et qui annulent l'autorité des anciennes traditions.

Mais supprimer les écrits de Cicéron, vouloir faire disparaître des textes déjà livrés au public, ce n'est pas là défendre les dieux, c'est redouter le témoignage de la Vérité ! ».

Enfin les néo-platoniciens vont constituer un « corpus » doctrinal aux éléments hétéroclites, mais cimentés par un symbolisme systématique pour l'opposer à la doctrine chrétienne. Ils vont s'en servir comme d'une machine de guerre très efficace contre les polémistes chrétiens.

J. Simon, dans sa thèse sur le commentaire du *Timée* de Platon par Proclus, expose bien leur méthode : « C'était le but avoué des Alexandrins de montrer dans les plus anciens systèmes les germes de leur propre philosophie et de la présenter comme une doctrine révélée par les Dieux aux Sages des anciens temps et transmise sans altération jusqu'à eux, sous les formes les plus diverses. Hermès est le premier anneau de cette chaîne d'or. Les anciens prêtres égyptiens, les théologiens et les poètes de la Grèce, les disciples de Pythagore et de Platon en sont les anneaux, jusqu'à l'École d'Alexandrie et à Proclus. Les mêmes doctrines que les théologiens de l'Égypte et de la Grèce ont exprimées par des mythes et Pythagore par des Symboles, Platon les expose sans voile. L'École d'Alexandrie, venue la dernière, embrasse toutes les méthodes à la fois. Sa tâche principale est de faire ressortir l'Unité des doctrines au milieu de cette diversité apparente et de les enseigner au monde avec la triple autorité de la religion, de l'Histoire et de la Raison. »

Voilà qui est très remarquable. Il ne faudrait pas se représenter les philosophes néo-platoniciens comme des penseurs avides de vérité, perdus dans la contemplation des essences éternelles. Non ! Ce furent les combattants acharnés d'une véritable guerre de Religion. Pour eux, tous les arguments et tous les moyens furent mis en œuvre contre les Chrétiens, pour détruire la religion nouvelle, qu'ils appelaient une « maladie ».

Il suffit de lire *La Réaction païenne* de Pierre de Labriolle pour s'en convaincre. On s'apercevra que leur enseignement suit de très près celui des Gnostiques, mais s'en distingue par une

argumentation rationnelle faisant appel à l'intelligence ; alors que les Gnostiques prétendaient enseigner les mêmes doctrines, mais en les imposant par une initiation secrète et le recours à une Mythologie délirante qui pouvait satisfaire le désir de merveilleux et de mystère de certaines âmes, mais qui devait nécessairement rebuter les esprits soucieux d'objectivité et de bon sens.

LES FAUX CHRISTS PAIENS

Le premier outil de guerre contre le Christianisme que les philosophes néo-platoniciens ont utilisé fut de forger presque de toutes pièces des faux Christs à opposer au Vrai.

Porphyre, Jamblique, Hiéroclès ont lu les Évangiles. Ils les ont lus avidemment, on pourrait dire à la loupe. Ils y ont cherché les contradictions, les incohérences au moins apparentes pour les retourner contre les apologistes chrétiens. Ils ont discuté la généalogie de Jésus, les miracles, la naissance virginale, les ténèbres du Vendredi Saint, la soi-disant Résurrection, etc. Mais en même temps, ils ont compris la force conquérante de l'enseignement de Jésus. Ils en ont retenu la beauté morale, la simplicité bienveillante, la pénétration psychologique.

Ils en ont conclu qu'on ne pouvait s'opposer à la nouvelle religion seulement par la persécution violente ou légale, mais qu'il fallait récupérer les âmes attirées par elle en leur présentant un équivalent à peu près aussi digne dans le paganisme. Il était difficile de blanchir les dieux païens et de leur ôter leur auréole de vulgarité et de grossièreté, de violence et d'adultère. Il fallait trouver mieux.

Heureusement ils avaient Pythagore dont la vie était presque légendaire et sur lequel on ne savait pas grand-chose ; un certain magicien peu connu du nom d'Apollonius de Tyane, sur lequel également il serait possible de broder. Il ne s'agissait pas d'en faire des dieux, mais des envoyés, des intermédiaires divins de l'Être Suprême. Mieux encore de leur attribuer la plupart des actions et des miracles de Jésus. Ce fut une opération bien réussie, qui trompe encore aujourd'hui quelques érudits (mais certains de ceux-ci ne sont-ils point aujourd'hui les derniers disciples des néo-platoniciens ?).

APOLLONIUS DE TYANE

La vie d'Apollonius de Tyane a été écrite par Philostrate à la demande de Julia Domma, la femme de l'empereur Septime Sévère, une Syrienne, fille d'un prêtre du Soleil. Septime Sévère lui-même était gnostique et vénérait dans son laraire Abraham, Pythagore, Jésus, Apollonius, etc. Philostrate a connu les Évangiles. Il leur emprunte scènes, portraits, faits miraculeux. Selon lui, Apollonius est monté au ciel après s'être fait reconnaître de ses disciples. Il va devenir selon le mot de Renan : « une réincarnation divine que l'on osa comparer à Jésus ». Mais Philostrate est très habile. Il ne nomme jamais le Christianisme. Il se contente de donner à son personnage des allures christiques, souvent suggérées. On retrouve dans sa vie plusieurs épisodes que d'autres écrivains ont attribués à Pythagore. Il sera honoré comme un être divin par Septime Sévère et Aurélien. On va même lui dessiner une auréole de modestie et de sagesse pour l'opposer à Jésus qui a prétendu avec orgueil qu'il était fils de Dieu.

« Hiéroclès, nous dit Lactance, essayait d'affaiblir l'importance des miracles du Christ, sans toutefois les nier et voulut démontrer qu'Apollonius en avait fait de pareils et même de plus grands. Je m'étonne qu'il ait passé sous silence Apulée, dont on cite communément tant de prodiges ! Mais pourquoi, ô tête folle, personne n'adore-t-il Apollonius comme un dieu, sauf toi, peut-être, bien digne d'un tel dieu, avec lequel tu seras puni éternellement par le Dieu véritable. Si le Christ était un magicien, parce qu'il a accompli des prodiges, Apollonius s'est montré plus habile encore, puisqu'à t'en croire, au moment où Domitien se disposait à le punir, il disparut soudain de son tribunal, tandis

que le Christ, lui, se laissa prendre et attacher à la croix ! Ce polémiste [Hiéroclès] a peut-être voulu incriminer l'orgueil du Christ pour s'être donné comme un dieu, afin de faire ressortir la modestie d'Apollonius qui, plus grand thaumaturge, n'a nullement revendiqué sa déification. »

Même les chrétiens furent attirés par cette image fabriquée d'Apollonius et lui réservèrent de la sympathie. Saint Augustin nous raconte : « Qui ne rirait de voir nos contradicteurs païens comparer ou même préférer au Christ Apollonius, Apulée et d'autres habiles magiciens ? Il est d'ailleurs plus supportable qu'ils lui comparent de tels hommes que leurs dieux ; car il faut avouer, Apollonius valait mieux que ce personnage chargé d'adultère qu'ils appellent Jupiter. »

PYTHAGORE

Apollonius de Tyane aurait écrit une vie de Pythagore, mais il ne nous en reste rien. Par ailleurs, Jamblique s'efforça d'introduire dans sa vie de Pythagore un grand nombre de scènes évangéliques. Selon lui, Pythagore serait né d'une vierge, il aurait fui en Égypte, il se serait constitué un groupe de douze disciples, des pêcheurs bien sûr, il aurait fait de nombreux miracles à l'imitation du Christ ; enfin, il se serait élevé dans les airs.

« Les Pythagoriciens, dit Porphyre, comptaient Pythagore au nombre des dieux et toutes les fois qu'ils voulaient découvrir aux autres les secrets de leur science, ils juraient sur le Quaternaire [1], comme s'ils invoquaient Pythagore comme un dieu. »

1. *Note sur le Quaternaire sacré*

Nous avons donné de cette définition de la divinité un commentaire développé dans *De la Gnose à l'Œcuménisme*, pages 41 et 42.

Il faut ajouter que la Pyramide est la représentation figurée de ce quaternaire. En effet, dit Hiéroclès, « dans le Quaternaire se voit la première Pyramide ; sa base triangulaire suppose le nombre trois et le sommet qui la termine impose l'unité ». Dans la Pyramide les triangles sont au nombre de quatre, de sorte que, vue de côté, la pyramide est le triangle de nos francs-maçons et vue de haut, elle est le carré des Gnostiques. Nous savions déjà que le Mal est en Dieu la perfection du Bien, que Satan fait partie intégrante de la divinité. Il est cette parcelle de divinité qui a enseigné aux hommes qu'ils étaient divins.

Il est très remarquable de constater aujourd'hui combien nos pouvoirs maçonniques s'efforcent de poser des pyramides au sommet des tours et dans les lieux publics. C'est la marque de Satan dans notre monde paganisé.

« Par vénération pour leur maître, dit aussi Jamblique, les Pythagoriciens ne nommaient pas Pythagore, ils craignaient de se servir de son nom comme de celui des dieux. Ils le citaient en l'appelant l'inventeur du Quaternaire. » De là vient que, quand ils juraient par lui, ils ne le désignaient jamais, mais disaient simplement : J'en jure par lui-même, j'en jure par celui qui transmit à notre âme le sacré Quaternaire. Ils s'inclinaient devant son enseignement en disant : « Le Maître a dit » ou simplement : « Il a dit » (αὗτος ἔφη). « De son vivant, ajoute Jamblique, ses disciples l'appelaient divin ; quand il fut mort, ils le citaient en disant : cet Homme, et jamais ils ne le nommaient par son nom. » « Le maître » parlait à ses novices caché par un rideau.

Les néo-platoniciens *ont aussi réécrit les vies* de Socrate, d'Hercule, de Mithra (Maitreya aux Indes), d'Helios en empruntant scènes, portraits et faits miraculeux aux Évangiles. Si nous voulions poursuivre notre enquête en dehors du mouvement néo-platonicien, nous trouverions de semblables plagiats dans la vie légendaire du Bouddha et de Krishna.

Pour conclure, cette affirmation de Gaston Boissier : « A partir de Marc-Aurèle, le paganisme essaye de se réformer sur le modèle de la religion qui le menace et qu'il combat. »

DE L'ÂME SELON LES NÉO-PLATONICIENS

Nous partons de Platon : « C'est notre âme seule, dit-il dans les *Lois*, qui constitue ce que nous sommes. Notre corps n'est qu'une image qui accompagne chacun de nous... Notre véritable

personne est une substance, immortelle de sa nature, qu'on appelle âme. » « Tant que nous vivrons ici-bas, dit-il encore dans le *Phédon*, nous n'approcherons, je crois, le plus près possible du savoir que, lorsque dans la mesure de nos moyens, nous n'aurons aucun rapport ni aucun commerce avec le corps, si ce n'est dans l'absolue nécessité, qu'autant que nous ne lui permettrons pas de nous remplir de sa propre nature, mais que nous travaillerons à nous en purifier jusqu'à ce que Dieu lui-même vienne nous en délivrer. »

Ce sont des textes que les néo-platoniciens utilisent abondamment, surtout Jamblique et Hiéroclès. Écoutons-les.

Hiéroclès, dans son commentaire des *Vers d'Or* de Pythagore, écrit : « Ce qui te fait ce que tu es en effet, c'est ton âme. Ton corps n'est pas toi ; il est seulement à toi et les choses extérieures sont ce qui est à toi, c'est-à-dire à ton corps. Grâce à cette distinction, tu ne confondras jamais ces diverses natures, tu sauras découvrir quelle est l'essence de l'homme et ne considérant jamais comme toi-même ni ton corps, ni les choses extérieures, ne t'en souciant pas comme de ta vraie personne, tu éviteras ainsi de choir dans un trop grand amour du corps et des richesses. »

« Le but de la philosophie de Pythagore, écrit Dacier, dans sa vie de Pythagore, était de dégager des liens du corps l'esprit sans lequel il est impossible de rien voir et de rien apprendre ; car, comme il l'a dit le premier, c'est l'esprit seul qui voit et qui entend, tout le reste étant sourd et aveugle. »

On voit par ces citations que les néo-platoniciens se sont contentés de pousser à leurs dernières conséquences les enseignements de Platon.

Mais le sens commun nous enseigne, à longueur d'existence, tout le contraire. Notre corps, c'est bien nous-même et notre âme c'est bien le principe d'animation de ce corps. Qu'est-ce qu'une âme qui n'anime pas un corps, ce n'est plus une âme. Ce n'est rien du tout [1].

1. Le problème de l'âme séparée du corps par la mort est traité dans le dernier paragraphe du chapitre VI (N.D.L.E.).

Platon prétend que nous approcherons du savoir en renonçant au corps. Jamblique nous assure que l'esprit seul voit et entend.

Mais le sens commun nous dit le contraire. Le petit homme qui vient de naître ignore tout. Il prend connaissance du monde avec ses yeux, ses oreilles, etc. Cette prise de connaissance est difficile, lente, ardue, elle passe par de nombreuses erreurs, des faux pas. Il faut un effort d'éducation très soutenu pour que l'enfant atteigne à une vision raisonnable des choses. C'est l'expérience commune de l'Humanité.

D'ailleurs Platon marque par quelque formule restrictive l'absurdité de sa thèse : « Si ce n'est dans l'absolue nécessité ». Mais c'est à longueur de vie que cette nécessité s'impose. Nous sommes un corps animé. C'est bien notre corps qui se meut, agit, pense, voit, sait, etc., parce qu'il a une forme animante, on dit une âme. Il ne faudrait pas réifier cette âme et en faire une substance. Une substance est ce qui se tient dessous pour porter l'être tout entier.

Et ce sont les platoniciens eux-mêmes qui vont nous le dire par l'incohérence de leurs imaginations. Ils affirment que l'âme existait de toute éternité avant la génération. Affirmation gratuite, insoutenable. Comment un principe d'être peut-il être conçu sans l'être qu'il anime ?

Impossible ! Aussi vont-ils imaginer un semblant de corps, quelque chose de solide, de consistant, une substance en somme pour porter cette âme avant la génération. Ils ne peuvent saisir une âme suspendue dans le vide. Ils sont réalistes malgré eux.

Ils nous disent : « Toutes les âmes [c'est Proclus qui parle] avant de tomber dans la génération étaient des Hommes antérieurement. Elles avaient un véhicule en rapport avec leur nature, véhicule invisible, inaffectible, éternel, comme produit immédiat d'une cause immobile. Ce véhicule n'est autre chose qu'un corps immortel, il est uni à l'âme et la dispose par sa présence à s'unir plus tard à un corps mortel. Il est l'intermédiaire qui

la rapproche de l'enveloppe matérielle qu'il lui faudra subir. Aussi paraît-il en recevoir quelque chose... »

Pythagore l'appelle char spirituel, corps lumineux, véhicule de l'âme. C'est bien la preuve que l'âme n'est pas une substance, puisqu'il lui faut un support, même dans le monde divin. Et qu'est-ce que ce véhicule immortel qui ne véhicule plus rien lorsque l'âme est tombée dans un corps mortel ? Ce n'est donc plus un véhicule du tout, support devenu inutile, substance vide... !

La foi catholique nous enseigne tout autre chose. Notre corps fait bien partie intégrante de nous-même, constitue la substance de notre être. C'est l'homme tout entier, corps et âme, qui sera sauvé ou damné. L'Église enseigne même la résurrection des corps, « Temples du Saint Esprit », dit-elle. Quel scandale ! Cette pourriture, cette carapace, cette prison, etc. sera, elle aussi, participante de la vision béatifique. Voilà un dogme de la Foi catholique qui s'oppose complètement à la philosophie de Platon, de sorte qu'il ne peut y avoir aucune conciliation possible entre eux deux.

Notre âme, étant principe d'animation de notre corps, n'est pas un principe interchangeable, capable d'animer n'importe quel corps. Notre âme est ce qui donne forme corporelle à notre être, elle est donc la forme même de notre corps, pas de celui de notre voisin. Son rôle propre est bien d'animer un corps, même dans l'éternité. Il lui est bien impossible de passer d'un corps dans un autre, parce qu'alors elle ne serait plus la même forme, mais une autre forme, donc une autre âme. La réincarnation est une absurdité.

Par là on voit la difficulté qu'il y a à faire cohabiter dans les esprits les vérités de la Foi catholique avec les thèses d'une philosophie platonicienne : elles se heurteront toujours, et c'est bien le problème qui a empoisonné les esprits jusqu'aux grandes synthèses scolastiques.

Continuons : « Nous portons, dit Épictète, un dieu avec nous et en nous et nous l'ignorons ! Nous ne réfléchissons pas que

nous le profanons par des actions mauvaises et par d'impures pensées ! Nous n'oserions pas faire ce que nous faisons devant un vain simulacre, et c'est en présence de Dieu même, c'est en présence du dieu qui est en notre conscience que nous ne rougissons pas de faire, de penser les choses les plus honteuses. Oh ! que nous connaissons mal la céleste dignité de notre nature ! »

Nous sommes divins, disent les néo-platoniciens, mais nous ne le savons pas. Si nous ne savons pas que nous portons en nous un dieu, comment pouvons-nous l'affirmer ? C'est bien une prétention gratuite, invérifiable. D'où nous vient cette ignorance ?

Saint Irénée n'hésite pas à interpeller Platon sur ce sujet à une époque où tous les esprits cultivés le vénéraient : « Platon fit intervenir le breuvage de l'oubli... sans fournir la moindre preuve. Il déclara péremptoirement que les âmes entrant en cette vie sont abreuvées d'oubli, avant d'entrer dans les corps... Si le breuvage de l'oubli suffit, dès qu'il a été bu à effacer le souvenir, comment sais-tu donc, ô Platon, puisque ton âme est présentement dans un corps, qu'avant d'entrer dans ce corps, elle a été abreuvée par un démon du remède de l'oubli ? Si tu te souviens du ''démon'', du breuvage et de l'entrée, tu dois savoir aussi tout le reste. Si tu l'ignores, c'est que le démon n'est pas vrai ni le reste de cette théorie relative au breuvage de l'oubli... »

Nous sommes divins, disent les néo-platoniciens, mais nous ne nous comportons pas selon un mode divin : mauvaises actions, pensées impures, etc. Le texte d'Épictète se veut moralisateur ; mais au fait, il est contradictoire et absurde. Si nous sommes divins, comment pouvons-nous nous comporter ainsi ? De par notre nature divine, la chose est impossible ; or elle vraie : donc nous ne sommes pas divins...

Mais il existe une autre conséquence imprévue que les Gnostiques modernes vont se faire un malin plaisir de développer.

Nous rougissons de faire des choses honteuses devant les statues des dieux, de vains simulacres, nous dit Épictète et il a rai-

son. Nous ne rougissons pas devant le dieu qui est en nous, qui est nous-même. Bien sûr ! Pour rougir il faut se trouver en face de quelqu'un qui nous juge selon son critère de jugement propre auquel nous adhérons au moins extérieurement.

Mais si Dieu est en nous, constituant notre nature céleste, nous n'avons plus d'observateur extérieur à nous-même ; nous devenons entièrement libres de nos actes. C'est notre propre jugement qui est le critère suprême du Bien et du Mal. Pour un être divin, tout est Bien. Il n'y a plus aucune honte possible. La psychanalyse moderne, en voulant nous déculpabiliser, ne fait que porter les thèses de Platon à leurs dernières conséquences.

Cette contradiction énorme entre notre nature soi-disant divine et notre comportement si médiocre restera la pierre d'achoppement des Platoniciens et des Gnostiques qui les suivent.

CHUTE ET RÉINTÉGRATION CHEZ LES NÉO-PLATONICIENS

Nous partons toujours de Platon ; « L'ardent désir, nous dit Hiéroclès, de celui qui veut fuir cette prairie du malheur est de se hâter de parvenir dans la prairie de Vérité. S'il n'y arrive point, la chute de ses ailes le précipite dans un corps terrestre et le prive de la perpétuité bienheureuse. Platon s'accorde ici avec nous quand il dit au sujet de cette descente : ''Lorsque l'âme, impuissante à suivre les dieux, ne peut point arriver à la contemplation et que, se livrant au malheur, elle perd ses ailes et tombe sur la terre, alors une loi divine lui prescrit de venir animer le corps d'un être mortel'' » (Extrait de *Phèdre*).

L'âme humaine est un « génie déchu » (δαίμων) qui a dû descendre sur terre pour expier des fautes commises. « Les anciens théologiens et devins, écrit Philolaos, dans Clément d'Alexandrie (*Les Stromates*), attestent que c'est en punition de certaines fautes que l'âme est liée au corps et y est ensevelie comme dans un tombeau. » La vie est un châtiment et la mort une délivrance. Mais comment donc notre âme, génie divin, portée par un char lumineux, un corps spirituel, etc., a-t-elle pu commettre la moindre faute, n'étant point corrompue ni dégradée par la matière avant d'être tombée sur cette terre de malheur et dans cette carapace-prison ? Se pouvait-il donc que la céleste dignité de notre nature divine puisse convenir à une âme fautive ou impure ? Il y a là une incohérence de taille. D'ailleurs nos philosophes platoniciens sont bien empêchés de nous expliquer de quelle faute il s'agit, où elle a été commise et pourquoi. Tout cela est pure invention à quoi rien ne correspond dans la réalité. Et nous allons voir à quelles conséquences extravagantes vont aboutir de tels présupposés.

Selon Proclus : « La prière n'est pas une invocation aux dieux pour obtenir des faveurs, elle est pure de toute espérance. C'est l'élan de l'âme vertueuse vers le divin, source de toute perfection. Ce qui procède des dieux, tout en s'en distinguant, n'est pas tout à fait séparé. En vertu de l'affinité qui l'unit encore à son principe, il tend à y revenir et l'acte d'amour et d'intelligence qui le porte vers un dieu est la prière. L'essence de la prière, c'est la conversion de l'âme vers la divinité ; son effet immédiat, une plus grande vertu ; son terme suprême l'absorption en Dieu. Les hommes se trompent étrangement, ils s'imaginent que Dieu se retire d'eux ou qu'il s'en rapproche et que la force de la prière est de l'attirer ou de le faire descendre à eux. Dieu est toujours partout présent. Il est intime à nos âmes, ou plutôt nos âmes sont en lui. Lorsque nous croyons qu'il se rapproche de nous, c'est nous qui, par la vertu, l'amour et la prière nous rapprochons de lui, en nous unissant plus intimement à sa pure essence par la partie de notre âme qui lui ressemble. Dieu ne descend pas vers l'âme, c'est l'âme qui se relève jusqu'à lui. »

Voilà un bel exemple de mépris de la Providence. La divinité est présentée par les néo-platoniciens comme une pure essence, impassible, immobile, sans personnalité (« le divin »). Nos âmes en sont des parcelles tombées, déchues. Mais elles sont divines et appartiennent à cette essence par leur nature. Elles ont donc

en elles-mêmes la force, la « vertu » de remonter à leur source. Il n'est nullement besoin d'une force surnaturelle, envoyée par Dieu pour « élever » notre nature à un ordre qui la dépasse. Notre âme s'élève toute seule, sans aide, sans « grâce », par son propre mouvement : c'est une « réintégration », un retour à l'Unité.

Les hommes se trompent, nous dit Proclus, quand ils s'imaginent tirer Dieu et le faire descendre à eux par la prière. Mais cette « erreur » est commune à toute l'humanité, elle est inscrite dans notre humaine nature. Tout homme comprend très bien qu'il est faible et souvent impuissant, heurté à longueur de vie par des difficultés, des obstacles, des souffrances de toutes sortes, qu'il a besoin d'une aide.

Lui dire que la divinité suprême est impassible, impersonnelle, donc indifférente à son malheur, c'est l'enfoncer dans le désespoir et le suicide. C'est tuer en lui la vertu d'Espérance. En fait, notre prière est toujours un appel au secours ; elle présuppose un Dieu personnel, capable de se pencher sur nous, de condescendre à notre supplication. Voilà l'enseignement de la Foi catholique. Elle est en opposition radicale avec le Platonisme.

Enfin, le retour à la divinité est présenté par nos philosophes comme une déification, une théurgie. Une opération qui nous remet au contact de l'Être Suprême, qui nous réunit à l'Essence de l'Ame Universelle, comme le dit Plotin. Elle était pratiquée dans des rites secrets, magiques, au cours desquels le théurge se sentait devenir Dieu. Profonde illusion ! Il est facile de se croire divin dans l'euphorie d'une cérémonie exaltante. La retombée dans le quotidien est bien le signe manifeste que cette déification n'a pas eu lieu réellement.

UNE SCÈNE DE THÉURGIE

Comment sentir en soi la nature divine de notre être ? Il ne suffit pas de se croire divin, il faut encore en avoir le sentiment positif, si l'on ne veut pas vivre dans l'illusion.

Jamblique nous donne la réponse dans son *Traité sur les Mystères*, Jamblique que Marinus de Naples appelait « le divin Jamblique », le grand thaumaturge néo-platonicien du IVe siècle. Il nous décrit la possession de l'être humain par le divin :

« Le Théagogue [celui qui fait apparaître la divinité, qui la rend présente parmi les hommes] voit le souffle descendre et entrer en lui et en aperçoit la grandeur et la qualité. Celui qui le reçoit voit apparaître auparavant l'image du feu. Quelquefois cette image est visible à tous les assistants, à l'arrivée et au départ du dieu. D'après cela on en peut déterminer exactement la véracité, la puissance et surtout le rang et ceux qui connaissent cette science peuvent dire au sujet de quoi il est capable de dire la vérité, quelle puissance il peut déployer et quels actes il peut accomplir. »

Plus loin, Jamblique poursuit : « Le Théurge, par la puissance des choses ineffables, ne commande plus aux êtres cosmiques comme un homme usant d'une âme humaine, mais en tant que prééminent dans le rang des dieux, il use de menaces supérieures à son essence propre... En usant de telles paroles, il fait connaître dans son étendue, dans sa qualité et dans sa manière d'être la puissance que lui donne l'union avec les dieux, qui lui a été procurée par la connaissance des symboles ineffables... »

Nous sommes là en plein rituel magique, en pleine science occulte, ce qui est le propre de tout ésotérisme.

Voici un exemple remarquable de conversion néo-platonicienne. L'empereur Julien l'Apostat fut élève du grammairien Libanius. Ce dernier le mit en rapport avec Maxime d'Éphèse et nous raconte sa conversion au néo-platonisme. D'après lui, le jeune Julien ne fut conquis que par la splendeur du Vrai : « Julien, dit-il, fut saisi lorsqu'il eut rencontré des hommes imbus de la doctrine de Platon, qu'il eut entendu parler des dieux et des démons, qu'il eut appris d'eux ce que c'est que l'âme, d'où elle vient, où elle va, ce qui la fait déchoir, ce qui l'élève, ce qui la définit, ce qui l'exalte, ce que sont pour elle la captivité et la liberté, comment elle peut éviter l'une et attein-

dre l'autre. Alors il rejeta les sottises auxquelles il avait cru [le Christianisme, évidemment] jusqu'alors pour installer dans sa vie la splendeur de la Vérité, comme si dans un grand peuple on rétablissait des statues des dieux auparavant outragées par la fange. »

Ceci n'est pas totalement faux : Maxime lui-même fut un philosophe auteur d'un commentaire des *Catégories* d'Aristote, mais il ne fut pas seulement cela ; il fut aussi un théurge et nous allons voir que le pas décisif de Julien dans sa conversion à rebours n'eut pas pour seul motif l'amour de la Vérité, mais d'abord et surtout l'impatience de se sentir divin et de recevoir en lui-même une force surhumaine. L'un de ses maîtres, Eusèbe, lui raconta un jour une séance merveilleuse où parut Maxime, dont le prestige et les relations intimes avec les dieux faisaient alors l'admiration de ses dévots :

« Je fus convoqué, il y a quelque temps, avec plusieurs amis par Maxime au temple d'Hécate. Il se trouva ainsi avoir rassemblé de nombreux témoins contre lui-même. Quand nous eûmes salué la déesse, Maxime s'écria : ''Asseyez-vous, mes amis, regardez bien ce qui va se produire et voyez si je suis supérieur aux autres hommes.'' Nous nous assîmes tous. Alors Maxime brûla un grain d'encens, se chanta à lui-même je ne sais quel hymne et poussa si loin son exhibition que soudain l'image d'Hécate sembla sourire, puis rire tout haut. Comme nous paraissions émus, Maxime nous dit : ''Qu'aucun de vous ne se trouble. Dans un instant les torches que la déesse tient dans ses mains vont s'allumer.'' Il n'avait pas fini de parler que déjà le feu brillait au bout des torches. Nous nous retirâmes, frappés momentanément de stupeur devant ce théâtral faiseur de merveilles et nous nous demandions si nous avions vu pour de bon ces belles choses. Mais, ajoute Eusèbe, ne vous étonnez d'avance d'aucun fait de ce genre, pas plus que je ne m'en étonne moi-même et croyez qu'il n'y a d'importance que la purification qui procède de la raison. Alors le divin Julien se leva : ''Adieu, dit-il, plongez-vous dans vos livres ; vous venez de me révéler l'homme que je cherchais.'' »

Eusèbe croyait détourner son disciple de la magie. Ce fut l'effet contraire qui se produisit ; l'attrait de la puissance surnaturelle et divine fut plus décisive que les écrits philosophiques dans la conversion néo-platonicienne de Julien.

Saint Hippolyte nous raconte dans les *Philosophoumena* comment on s'y prenait pour persuader aux esprits naïfs et crédules que le dieu leur était véritablement apparu : « Voici comment le théurge fait apparaître la divinité en traits de feu. Après avoir dessiné sur le mur la silhouette qu'il veut montrer, il en enduit secrètement la superficie d'une drogue composée du mélange suivant : pourpre laconienne et bitume de Zante ; puis, comme dans un délire extatique, il approche de la muraille une torche enflammée et la drogue prend feu en jetant une grande lumière. »

Enfin Julien devint empereur et le néo-platonisme régna sur l'Empire ; mais ce ne fut pas pour longtemps.

A ses amis en larmes autour du lit où il allait rendre le dernier soupir, il reprocha leur faiblesse : « C'est une humiliation pour nous tous, dit-il, que vous pleuriez un prince dont l'âme va bientôt remonter vers le ciel et s'y confondre avec le feu des étoiles. » Le silence s'établit autour de lui ; il en profita pour entamer avec Priscus et Maxime un entretien sur la vie future et sur la noblesse infinie de l'âme... Ce fut avec joie qu'il rendit son âme à son dieu qui l'avait pour un temps emprisonné dans un corps mortel.

PLATON ET SAINT AUGUSTIN

Dans un exposé sur le néo-platonisme, il est nécessaire de terminer par un examen attentif de l'itinéraire spirituel de saint Augustin. En effet, un théologien récent, Gustave Bardy, a pu écrire : « De lui-même, le néo-platonisme n'est pas nécessairement païen et l'exemple de saint Augustin qui trouvera bientôt dans les livres néo-platoniciens la révélation des réalités spirituelles ainsi que la route la plus assurée vers le Christianisme, suffit à le montrer. »



« Saint Augustin » par Paul Borel, artiste lyonnais, d'après une peinture murale de la chapelle des Religieuses Augustines à Versailles.

Il n'est pas possible d'écrire une si manifeste contre-vérité. Par tout l'exposé qui précède, nous avons démontré l'incompatibilité radicale qui existe entre Platonisme et Christianisme. Nous avons également montré que les philosophes néo-platoniciens ont constitué leur école de pensée comme une machine de guerre contre le Christianisme naissant.

Hélas ! Saint Augustin a bien été attiré par le néo-platonisme et tout son itinéraire montre avec évidence qu'il a dû rejeter toutes les thèses platoniciennes les unes après les autres pour rester fidèle à sa foi chrétienne, au fur et à mesure qu'il l'a approfondie.

Voyons cela. Après un long séjour chez les Manichéens, Augustin revint à la foi chrétienne de son enfance et à la pratique religieuse sous l'influence de saint Ambroise, à Milan, dont il écoutait attentivement les sermons et après un entretien personnel avec ce grand évêque.

Simultanément, Augustin a découvert la philosophie de Platon dans les écrits néo-platoniciens. Il a lu alors les traités de Plotin dans la traduction latine de Marius Victorinus qui les lui a directement mis dans les mains. Il a certainement lu aussi Porphyre, comme le signale Pierre de Labriolle, bien que cet auteur fût très ouvertement antichrétien. Ce fut pour lui un éblouissement, une sorte de conversion nouvelle, simultanée à son retour vers la foi chrétienne. Il parle de ces ouvrages avec enthousiasme comme si leur lecture avait été une grâce divine. Les « livres platoniciens » ont allumé en lui un « incroyable incendie » (« *etiam mihi de meipso incredibile incendium concitarunt* »). Il a pressenti leur accord avec la foi chrétienne et la lumière qu'il en espérait. « Après avoir lu quelques livres de Plotin, écrit-il dans le *De Beata Vita*, et après les avoir comparés de mon mieux avec l'autorité de ceux qui nous ont transmis les divins mystères, je pris feu » (« *sic exarsi* »).

Cependant il a noté quelques hésitations : c'était un pécheur, un « homme d'un orgueil immense » qui lui avait mis en main ces livres. Il a même marqué une inquiétude : « Si j'avais d'abord

été formé à tes Saintes Lettres et familiarisé avec leur douceur et que j'eusse ensuite rencontré les écrits platoniciens, peut-être m'auraient-ils arraché du solide fondement de la piété, ou bien, si j'étais demeuré dans cette disposition du salut, n'aurais-je pas cru qu'à eux seuls ces ouvrages pouvaient conduire au même point. »

Nous savons donc qu'Augustin n'a pas connu les ouvrages de Platon, mais qu'il a absorbé Platon à travers les philosophes néo-platoniciens, dans la systématisation qu'ils en avaient faite pour dresser un obstacle infranchissable à l'expansion du Christianisme dans les esprits cultivés. Augustin crut voir même dans saint Paul des vues platoniciennes, quand il oppose la chair et l'esprit, par exemple...

La première difficulté rencontrée par saint Augustin dans le Platonisme, c'est la condamnation de la matière, de la chair et du corps, ce pessimisme sombre, ce véritable dualisme entre l'âme et le corps que les néo-platoniciens ont systématisé ; la doctrine chrétienne du péché lui a ouvert les yeux. Dans *La Cité de Dieu*, il reprochera à Platon et à Virgile d'avoir mis la cause du péché dans la chair au lieu de la chercher dans l'âme : « *Nam corruptio corporis quae aggravat animam non peccati primi est causa, sed poena, nec caro corruptibilis animam peccatricem, sed anima peccatrix fecit esse corruptibilem carnem.* ».

Il rencontre également le dogme de la résurrection des corps, ce dogme si peu grec, scandale pour les Platoniciens, qui prétend que notre corps, cette pourriture, cette carapace odieuse, sera un jour participant de la vision béatifique, comme saint Paul l'a dit : « La réhabilitation de la chair et la récapitulation de toutes les choses dans le Christ. » Le souci que Plotin manifeste de s'évader du monde sensible et de fuir vers l'éternel lui semble une erreur sur la nature du monde sensible et manifeste un pessimisme ou même un dualisme qu'Augustin n'a pas compris au début, mais qu'il dénoncera plus tard, surtout dans *La Cité de Dieu*.

La deuxième difficulté rencontrée par saint Augustin chez les

Platoniciens, c'est la conception de l'ἔρως, de l'Amour platonique, un désir du Bien pour soi, déterminé par la recherche du Bonheur pour soi, un Amour donc replié sur lui-même, qui refuse le don généreux, un amour purement ascendant. Il lui oppose l'ἀγαπη, amour qui diffuse le Bien aux êtres aimés, mouvement vers les autres, renoncement à soi-même, amour descendant, tel celui d'un père pour ses enfants. Et c'est à cette définition de l'amour-don que saint Augustin applique la Liberté : un amour qui se donne peut se refuser. C'est cette possibilité qui rentre dans la nature du don et c'est la réalisation de cette possibilité qui constitue le péché. Le Mal n'est pas dans les choses, ni dans la matière, ni dans l'ensemble des êtres créés, mais dans le refus du don. Et ceci est l'anthithèse du Platonisme.

La troisième difficulté rencontrée par saint Augustin, ce fut la prétention que les Platoniciens ont émise de pouvoir par leurs propres forces réaliser leur divinisation. En effet, pour Plotin, comme pour Platon, l'âme est de nature divine (θεῖον), elle possède en elle-même cette divinité d'origine, mais voilée, obscurcie par le corps et la matière. La théurgie n'est pas autre chose que cette remontée vers les astres, vers le ciel originaire, c'est le « retour à l'unité primordiale » de nos gnostiques. Plotin propose une extase réellement divine.

Cette opération de retour au divin est dénoncée par saint Augustin comme un « orgueil incroyable » : « Avec une vanité étonnante, ils ont voulu être heureux ici-bas et faire eux-mêmes leur bonheur » (« *Nec beati esse et a seipsis beati fieri mira vanitate voluerunt* »). Il condamne, dans les *Confessions*, la recherche de la « vision curieuse » de la divinité, parce qu'elle comporte une pratique de magie et donc nécessairement la médiation des démons (« *Adduxerunt sibi per similitudinem cordis suis conspirantes et socias potestates aeris hujus, a quibus per potentias magicas deciperentur, quaerentes mediatorem per quem purgarentur* »).

Enfin, par une conséquence nécessaire, saint Augustin a condamné, chez les Platoniciens, le Panthéisme implicite de toute

leur construction intellectuelle. Et là ses formules sont frappantes : les créatures conduisent à Dieu, non pas parce qu'elles sont divines, mais par ce qui leur manque : « J'ai interrogé la terre, dit Augustin, et elle m'a dit : ce n'est pas moi. J'ai interrogé les mers, les abîmes, les reptiles aux âmes vivantes et ils ont répondu : nous ne sommes pas ton Dieu, cherche au-dessus de nous. J'ai questionné le ciel, le soleil, la lune, les étoiles : nous non plus, nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches » (« *Interrogavi terram et dixit : non sum. — Interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum vivarum et responderunt : non sumus Deus tuus, quaere super nos... Interrogavi caelum, solem, lunam, stellas : neque nos sumus Deus quem quaeris, inquiunt* »).

« J'ai cherché, continue Augustin, j'ai cherché mon Dieu dans tous les corps, sur la terre et dans les cieux et je ne l'y trouve pas. J'ai cherché sa substance dans mon âme et je ne l'y trouve pas non plus et il ne me reste rien à toucher, si ce n'est Dieu lui-même. » Voilà une affirmation solennelle de la transcendance de Dieu. Nulle part saint Augustin ne marque avec une telle fermeté la différence fondamentale qui oppose sa foi à Plotin et à toute la philosophie platonicienne. Il suffit de comparer ces affirmations, par exemple à l'Évangile gnostique de Thomas : « Fends le bois, je suis là, soulève la pierre et tu m'y trouveras... » ou encore à tel cantique moderne : « Il est en chaque pierre... au centre de la terre, au fond des océans, il fait germer les graines, dirige les ruisseaux, etc. »

L'ILLUMINATION DIVINE SELON SAINT AUGUSTIN

Reste une dernière difficulté à laquelle va se heurter saint Augustin, le problème de l'origine de la connaissance. D'où nous viennent nos idées ?

Bien sûr, saint Augustin, par fidélité à la foi chrétienne, devait rejeter la réminiscence platonicienne, selon laquelle nos idées sont

le resouvenir d'une vie antécédente dans le monde divin, cette préexistence des âmes dont Socrate se servait pour expliquer l'immortalité de l'âme dans le *Phédon*. Il devait rejeter aussi cette conception de la connaissance selon laquelle nos idées sont innées en nous, puisque la perception sensible se contente d'éveiller une âme assoupie, d'exciter l'esprit et de faire apparaître, en la dévoilant, une connaissance enfouie en nous-même.

Mais saint Augustin a gardé de la « révélation platonicienne » cette notion d'une lumière éternelle et divine, chère à Platon, comme à Plotin, qui réside dans le monde des Idées. Évidemment pour lui, ce monde n'est pas autre chose que Dieu lui-même, et donc cette lumière divine, absolue, immuable, ne peut se confondre avec celle de notre âme changeante et incertaine.

Dans « les livres platoniciens », il a cru rencontrer le Verbe éternel, exemplaire de la création, lumière de l'Intelligence, sans être autrement étonné de trouver chez un païen ce terme de Verbe, qui semblait impliquer une certaine connaissance du mystère de la Sainte Trinité chez Platon. (Il émet l'hypothèse, qu'il rejette bien vite, d'ailleurs, que Platon aurait pu connaître le prophète Jérémie en Égypte !)

De même que l'éternel et le divin sont source d'être dans le Platonisme, de même Dieu chez saint Augustin sera aussi règle de connaissance et norme de l'action. Par cette réflexion sur la Vérité, il a cru saisir, à la suite des néo-platoniciens, la présence et l'action illuminatrice de Dieu au fond même de notre esprit.

C'est bien à l'action du Verbe qu'il rattache explicitement dès lors l'illumination de l'esprit et la règle de la Vérité. La vérité ne peut être reçue du dehors. Le titre de maître est un titre usurpé par les hommes. Il n'y a qu'un seul maître, c'est Jésus-Christ. Il nous est intérieur et il préside à notre activité spirituelle (« *Deus qui humanis mentibus nulla natura interposita praesidet* »). Aucune nature ne peut s'interposer entre Dieu et notre âme. C'est dans le sanctuaire intime de l'âme que l'homme juge et proclame la vérité. L'enseignement et l'expérience ne sont que

des « évocateurs » de connaissance hors des profondeurs cachées de notre âme (« *Remota et retrusa quasi in caveis abditioribus* »).

Je n'ai pas reçu les idées par autrui, je les ai reconnues dans mon propre esprit et c'est moi qui les ai sanctionnées comme vraies... Elles étaient en moi avant que je les aie apprises (« *Cum ea didici non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi... Ibi ergo erant et antequam ea didicissem* »). Comprendre une vérité, c'est la reconnaître et la déclarer conforme à notre idéal intérieur, ce n'est pas acquérir quelque chose de nouveau, c'est amener à la conscience claire une idée jusque-là implicite. « Si mon âme restait en elle-même, elle ne verrait rien d'autre que soi, et se voyant, ce n'est certes pas Dieu qu'elle verrait... J'entrai dans mon intérieur, continue-t-il, et je vis avec l'œil de mon âme, si trouble fût-il, au-dessus de cet œil même, au-dessus de mon intelligence, la lumière immuable. Elle n'était pas au-dessus de mon esprit, comme l'huile se tient au-dessus de l'eau, comme le ciel se développe au-dessus de la terre. Celui qui connaît la vérité, la connaît » (« *Qui novit veritatem, novit eam* »).

Sous quelle forme s'exerce cette illumination divine dans notre âme, c'est ce que saint Augustin n'explique pas et pour cause...

Mais des philosophes scolastiques, disciples de saint Augustin, vont essayer de suppléer au silence de leur maître.

Selon les uns, Dieu créateur est aussi le modèle qui exprime lumineusement et représente expressivement toutes les choses. Nous devons donc le considérer comme un miroir de la création, comme un livre vivant, posé naturellement devant notre regard intellectuel, dans lequel nous pouvons lire les premiers principes de la science et de la morale. D'où cette conclusion : c'est Dieu lui-même qui est le livre propre et naturel de l'intellect humain (« *Creator ipse liber est naturalis et proprius intellectus humani* »). La prophétie confirme, dit-on, cette explication, puisque Dieu y est représenté de nouveau, comme assis, tenant un livre qu'il ouvre à la page qu'il veut, pour nous laisser lire la ligne ou même le mot qu'il veut bien mettre sous notre regard.

Si l'on suppose que l'âme possède en soi l'ensemble de ses connaissances à l'état inné, on retombe fatalement dans la réminiscence platonicienne. Il faut donc admettre, selon d'autres, que l'intelligence divine fournit aux hommes les idées, selon l'ordre de leurs besoins. Aussi instantanément que Dieu peut créer les choses, il peut produire en l'homme une vertu propre, analogue à ce que serait celle d'une graine capable d'engendrer subitement racines, tiges, feuilles et graines qui doivent en provenir. Notre faculté de connaître serait telle que, sous la moindre excitation du sensible, elle pourrait engendrer instantanément en soi les idées des choses extérieures, s'y appliquer spontanément par une sorte de mimétisme analogue à celui du singe et du caméléon. Aptitude innée à la production subite et indivisible des idées. Dieu féconderait notre âme et par là jouerait ce rôle d'éducateur, cet adjuvant du dehors, selon la formule de saint Augustin « *Deus lumen cordis mei et panis intus animae meae et virtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae* » (*Les Confessions*). Ce qui ne laisse plus en face l'un de l'autre que Dieu et une faculté de connaissance impuissante à agir par elle-même.

TANDEM VENIT THOMAS

Enfin vint saint Thomas d'Aquin.

Son attitude envers saint Augustin est très intéressante. Il marque toujours un très grand respect pour ce « Père de l'Église », référence obligée de toute la scolastique de son temps. Il garde cependant toute sa liberté d'esprit. Lorsqu'il se trouve en face d'une affirmation qu'il ne peut approuver, il commence par dégager dans le texte incriminé tout ce qui peut-être accepté pour vrai, puis il réfute l'erreur que pourrait contenir ce texte si quelqu'un prétendait l'interpréter autrement. A ce moment, il expose sa réponse à la seconde interprétation, qui est en fait la vraie réponse à l'erreur de saint Augustin. Ainsi le respect dû à la personne est sauf, mais l'erreur est débusquée.

Saint Augustin avait déjà rejeté tout le Platonisme pour lequel il s'était enthousiasmé dans sa jeunesse. Restait une seule difficulté, le problème de la connaissance. La thèse de l'illumination divine était tout ce qu'il pouvait garder, croyait-il, de la pensée néo-platonicienne.

« Dieu est la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » Voilà qui est vrai, d'une vérité suréminente. Que notre intelligence soit illuminée par Dieu et toute grande ouverte à l'influence divine, c'est bien évident, puisqu'elle est une intelligence créée « à l'image de Dieu ». Mais comment est-ce que notre âme peut être illuminée, c'est-à-dire informée par le monde naturel des êtres qui nous entourent, voilà la pierre d'achoppement de tout Augustinisme. C'est Platon qui est toujours visé par saint Thomas, quand il examine une affirmation de saint Augustin. Il est le père de tous ceux qui « *rebus naturalibus proprias substrahunt actiones* », qui refusent aux choses naturelles leurs opérations propres, et saint Thomas dénonce le Platonisme chez saint Augustin : « *Augustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur* », autant que le permettait la foi chrétienne, Augustin a suivi Platon ; c'est-à-dire qu'il a rejeté Platon chaque fois qu'il a compris son incompatibilité avec sa Foi.

Saint Thomas affirme qu'il y a dans les êtres sensibles, composés de matière, un élément de stabilité et c'est pourquoi les sens ne se trompent pas quand ils jugent des objets qui leur sont propres. Les choses étant, elles sont réellement intelligibles en ce qu'elles sont, et efficaces dans les opérations qu'elles accomplissent. On ne peut refuser à chaque individu l'intelligence qui lui soit propre. On ne peut refuser à l'âme raisonnable le principe actif sans lequel cette âme ne saurait accomplir son opération naturelle. Admettre que Dieu est l'unique Intelligence qui opère en tous les hommes, c'est supposer que Dieu a créé une âme raisonnable incapable d'user de sa raison. Aussi saint Thomas conclut : « Dieu illumine nos âmes en tant qu'il les a douées de la lumière naturelle grâce à laquelle elles connaissent et qui

est celle de l'intellect agent [c'est-à-dire l'intelligence quand elle opère]. ». Dieu est présent à toute opération de toute créature et cependant chacune d'elles demeure la cause efficace de son action. Cette omniprésence de Dieu ne dépouille pas les choses naturelles de leurs actions propres.

Créer des êtres incapables d'agir, sans le pouvoir de se transmettre les uns aux autres quelque chose de leur action propre, privés de ce qui en fait des natures distinctes, diminuer leur dignité, n'est-ce pas ôter quelque chose à la Gloire de Dieu ?

Saint Thomas n'a pas rencontré avant lui d'autre philosophie pour enseigner que l'intelligence créée soit la raison suffisante de la connaissance humaine, toute illumination divine spéciale étant éliminée. Mais cette affirmation, il la soutiendra constamment au cours de sa vie et l'Église l'a reconnue comme vraie, en consacrant son auteur comme « le Docteur commun » et « l'Ange de l'École ».

CHAPITRE II

GNOSE ET HUMANISME

Dès les origines du Christianisme, nous avons vu que les Gnostiques se sont efforcés de pénétrer la jeune Église et d'y déposer le germe de leur culte satanique. Ce fut un échec. A partir du VIe siècle, ils durent travailler dans l'ombre.

On suit leur action discrète à travers les siècles du Moyen Age. Ici ou là, elle apparaît brusquement pour retomber très vite dans l'ombre d'où elle était à peine sortie. Par exemple les hérétiques Sabelliens expliquaient Dieu comme une monade en expansion. Marcellus, évêque d'Ancyra, parlait de la « dilatation du divin » et du *logos* s'extériorisant lui-même à travers une énergie active, quoique demeurant toujours Dieu. Les Ariens croyaient que Jésus-Christ et le Saint-Esprit étaient des émanations de Dieu le Père, que Jésus-Christ était un homme parfait, dont l'âme était le « Logos », en communication directe avec Dieu.

Plus tard, au XIIe siècle, on voit apparaître, sans lien apparent avec une Gnose antérieure, un moine de Calabre, qui prétendit avoir entrevu, errant au soleil dans le jardin de son couvent, un beau jeune homme qui lui tendit une coupe où il but quelques gouttes. Joachim de Flore venait de goûter à un calice merveilleux la révélation de l'avenir, la vision de l'Évangile Éternel. Il partit pour la Terre sainte. Au retour, il s'arrêta dans un monastère de Sicile, près de l'Etna, où il eut une extase

de trois jours, semblable à une agonie : « J'étais à ses pieds, raconte son disciple, j'écrivais et deux autres avec moi. Il dictait nuit et jour. Son visage était pâle comme la feuille sèche des bois. » Il annonçait la fin de la Loi du Christ qui devait se retirer en l'an 1260 devant la Loi de l'Esprit. Le troisième âge sera l'Évangile Éternel ; la loi de l'Amour et le temps de la Liberté. Sa doctrine fut propagée par les Franciscains. Joachim lui-même ne fut pas persécuté. Dante le place parmi les élus et lui décerne le titre de prophète. Il eut des disciples en Allemagne, au XIVe siècle, « Les frères du Libre Esprit », Maître Eckart, Tauler, Suso. En fait il enseigna la Gnose la plus classique. La fin de l'Humanité est de se fondre en Dieu par l'œuvre de l'Esprit et dans cette union l'âme de l'homme n'est plus que Dieu lui-même.

Maître Eckart continue l'enseignement de Joachim de Flore. « L'âme, dit-il dans son sermon "Nisi granum frumenti", échappe à sa nature, à son être et à sa vie et naît dans la divinité. C'est là qu'est son devenir. Elle devient si totalement un seul être qu'il ne reste pas d'autre distinction que celle-ci : Lui demeure Dieu et elle demeure âme. » Cette union, « Einung », est en fait une fusion de deux êtres en une seule divinité totale : c'est le retour à l'unité primordiale de nos Gnostiques. Le pape Jean XXII condamna dans une bulle de 1329 cette thèse de Maître Eckart : « Nous nous métamorphosons totalement en Dieu et nous nous convertissons en lui de la même manière que le pain dans le sacrement se change en corps du Christ. Je suis ainsi changé en lui parce que lui-même me fait être sien. Unité et non similitude. Par le Dieu vivant, il est vrai qu'il n'y a là aucune distinction. »

On suit comme cela, à travers les siècles du Moyen Age, une entreprise secrète de pénétration dans la pensée chrétienne d'une Gnose qui se cache sous un langage apparemment chrétien.

Mais si l'on veut assister vraiment à un retour en force de la Gnose dans la pensée chrétienne, il faut attendre le XVe siècle avec l'épanouissement de l'Humanisme dans la Renaissance.

C'est alors que la pensée gnostique va exercer une influence décisive sur toute la mentalité de l'élite cultivée au XVIe siècle, de telle sorte que depuis lors elle n'a cessé d'empoisonner les esprits jusqu'à nos jours, malgré les efforts énergiques de l'Église pour préserver la doctrine chrétienne contre cette nouvelle invasion. Le Romantisme du siècle dernier n'a pas été autre chose qu'une résurgence de l'Humanisme gnostique. Nous l'expliquerons dans un prochain chapitre.

Si l'on veut définir avec précision l'Humanisme de la Renaissance, il faut reconnaître qu'elle a été le résultat d'une pénétration de la Gnose kabbalistique enseignée par les rabbins du XVe siècle dans la société chrétienne de leur temps.

LA KABBALE, FORME JUIVE DE LA GNOSE

Les Gnostiques se sont efforcés, dès les premiers siècles, de pénétrer dans le Judaïsme de la diaspora de manière à amener les rabbins, fidèles à la Révélation de l'Ancien Testament, à renier le vrai Dieu, Yahvé.

Ils leur ont expliqué que Yahvé n'était qu'une entité démoniaque, que la Loi de Moïse avait été inventée par lui pour réduire les Juifs dans l'esclavage du Démiurge en les enserrant dans un réseau d'institutions et de principes arbitraires, manifestant la volonté d'un tyran malveillant. Ils ont inondé la Syrie et la Palestine de chants gnostiques qu'ils avaient composés. On y retrouve tout le principe de l'émanation, les idées néoplatoniciennes, avec un état d'exaltation et d'enthousiasme grâce auquel on « volait en l'air » sur « le char de l'âme » et on accomplissait toutes sortes de miracles, accompagnés d'hallucinations et de visions.

Le résultat de cette pénétration gnostique en Israël fut, au cours du Moyen Age, l'apparition de la Kabbale ou « Tradition ». Sa forme définitive s'est exprimée dans le livre du « Zohar », c'est-à-dire de la « Splendeur ». Il se présente sous

la forme d'un commentaire du *Pentateuque*, enseigné par Rabbi Simon ben Jochaï à son cercle de pieux auditeurs. Sa rédaction actuelle remonte en grande partie à Moïse de Léon. Nous allons en donner un résumé d'après Moïse Cordovero et Isaac Luria.

Mais il est d'abord nécessaire de débarrasser le *Zohar* de toute une mythologie extravagante dont la lecture est très pénible pour une intelligence ordinaire. Les Kabbalistes se sont ingéniés à envelopper leur enseignement dans un revêtement fantastique destiné à cacher leurs véritables intentions. En cela ils n'ont fait que suivre l'exemple de nos premiers Gnostiques. Il était en effet difficile de faire abandonner par les rabbins le vrai culte de Yahvé. Il fallait pour cela faire semblant de suivre la Révélation de l'Ancien Testament et en donner un commentaire respectueux qui devait aboutir à en renverser complètement le sens véritable. On continuait à parler du « Saint, son nom soit béni », de la « création », mais ces mots recouvraient un sens nouveau et inouï en Israël, celui de la Gnose, telle que nous l'avons déjà exposée.

Le Grand-Tout-Plérôme de nos Gnostiques s'appelle, chez eux, l'« En-Sof », c'est-à-dire le « non-limité », grand Être immuable, éternel, infini, qui renferme en lui toutes les formes. Pour expliquer l'apparition du monde visible et la multiplicité des êtres qui peuplent l'Univers, les Kabbalistes ont recours à la notion d'émanation et de contraction. Le Grand Tout primitif, sorte de « chaos », se contracte pour laisser un vide à l'intérieur duquel vont apparaître les formes déterminées et multiples des créatures qui sont le reflet apparent de l'En-Sof.

En d'autres termes, le Grand Tout n'est pas autre chose que la somme, la totalité des choses finies. Pour expliquer ce passage de l'Un au multiple, de l'indéterminé aux formes concrètes, les Gnostiques avaient inventé des puissances divines intermédiaires, les Archontes, capables de produire les êtres. Ils sont appelés « Zephiroth » par les Kabbalistes. Leur nombre et leurs attributs peuvent varier d'un écrivain à l'autre, mais leur rôle reste essentiel dans la production des choses finies distinguées

entre elles par leurs qualités, leurs gradations, leurs déterminations.

Une notion fondamentale de la Kabbale et qui est la manière de présenter le panthéisme le plus absolu, c'est la correspondance de structure entre les deux mondes, celui de l'En-Sof et le monde visible, objet de nos perceptions : « Toutes les choses, nous dit le *Zohar*, dépendent les unes des autres et toutes sont reliées les unes aux autres jusqu'à ce que l'on sache que tout est Un et que tout est l'Ancien et rien n'est séparé de Lui ». L'Ancien, c'est le nom voilé pour désigner la divinité originelle, source de tous les êtres.

Le Zoar précise encore : « Lorsque l'on affirme que les choses ont été tirées du néant, on ne veut pas parler du néant proprement dit, car jamais un être ne peut venir du non-être. Mais on entend par le non-être ce qu'on ne conçoit ni par sa cause, ni par son essence, c'est, en un mot, la cause des causes, c'est elle que nous appelons le Non-Être primitif, parce qu'elle est antérieure à l'Univers, et par là nous n'entendons pas seulement les objets matériels, mais aussi la Sagesse sur laquelle le monde a été fondé... Toutes les choses dont ce monde est composé, l'esprit aussi bien que le corps, rentreront dans le principe et dans la racine dont elles sont sorties. Il est le commencement et la fin de tous les degrés de la création, tous ces degrés sont marqués de son sceau et on ne peut les nommer autrement que par l'unité. Il est l'Être unique, malgré les formes innombrables dont il est revêtu. »

Tout cela est parfaitement gnostique. On reconnaît dans ces considérations la philosophie de Spinoza pour qui Dieu est à la fois cause et substance de l'Univers, celle aussi de Hegel pour qui le monde apparent n'est que la manifestation du Dieu primitif inconscient et de bien d'autres philosophes modernes qui se sont ingéniés à développer les thèmes gnostiques sous les formes les plus extravagantes.

Le *Zohar* aussi étudie l'Homme. Déjà Maïmonide avait distingué dans l'Homme, outre le corps, deux âmes, une intelli-

gence matérielle, chargée d'animer le corps, et une intelligence communiquée, émanation de l'Ame universelle du Monde. Il s'agit donc d'une constitution tripartite de l'homme, telle que l'a toujours enseignée la Gnose.

Pour les Kabbalistes, le corps n'est qu'un revêtement, mais le principe médian, la Psyché, de nos Gnostiques, est divisée en deux âmes, puisqu'il doit participer de la matière et de l'esprit : ce sont Nefesch, principe animal et sensitif en contact immédiat avec le corps, puis Ruach, siège de la vie morale et principe d'animation ; Neschama restant l'âme spirituelle, émanation divine, intelligence pure, le *pneuma* des gnostiques.

Toutes les âmes préexistent dans le monde divin et tombent dans les corps par suite d'une chute ; « Remarquez, explique le *Zohar*, que toutes les âmes dans ce monde, qui sont le fruit des œuvres du Saint, béni soit-il, ne forment avant leur descente sur la terre, qu'une unité, ces âmes faisant toutes partie d'un seul et même mystère et lorsqu'elles descendent en ce bas monde, elles se séparent en mâle et femelle et ce sont les mâles et femelles qui s'unissent. » D'où la transmigration des âmes, enseignée déjà par les Gnostiques dans la métempsychose. « Remarquez, dit toujours le *Zohar*, que le Saint, béni soit-il, plante les âmes ici-bas ; si elles prennent racine, c'est bien, sinon, il les arrache, même plusieurs fois et les transplante, jusqu'à ce qu'elles prennent racine... Les transmigrations sont infligées à l'âme comme punition et varient suivant sa culpabilité... Toute âme qui s'est rendue coupable durant son passage en ce monde est, en punition, obligée de transmigrer autant de fois qu'il faut pour qu'elle atteigne, par sa perfection, le sixième degré de la région d'où elle émane. »

On trouve encore dans le *Zohar* la doctrine de la Réminiscence : « De même qu'avant la création, toutes les choses de ce monde étaient présentes à la pensée divine, sous les formes qui lui sont propres, ainsi toutes les âmes humaines, avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu, dans le ciel, sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas et tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le savaient avant d'y arriver. »

Voici comment Adolphe Franck résume la position de l'Homme, selon le *Zohar* : « L'homme est à la fois le résumé et le terme le plus élevé de la création. Il n'est pas seulement l'image du monde, de l'universalité des êtres, en y comprenant l'être absolu, il est aussi, il est surtout l'image de Dieu, considéré dans l'ensemble de ses attributs infinis. Il est la présence divine sur la terre, c'est l'Adam céleste qui, en sortant de l'obscurité suprême et primitive, a produit cet Adam terrestre... » et Rabbi Simon ben Jochaï explique à ses disciples que « la forme de l'Homme renferme tout ce qui est dans le ciel et sur la terre, les êtres supérieurs comme les êtres inférieurs ». On ne pouvait mieux dire que l'Homme est Dieu lui-même manifesté. Les humanistes de la Renaissance n'oublieront pas la leçon des rabbins. Ils représenteront l'Homme, tous les membres déployés, parfaitement inscrit dans un cercle, dans l'Œuf primitif d'où sont tirés tous les êtres ; les carnets de Léonard de Vinci et le traité d'Albert Dürer sur les proportions humaines représentent cette superposition de la forme humaine dans une figure géométrique qui veut suggérer que l'homme est la mesure du monde !...

Comme nous le voyons, la Kabbale n'est pas autre chose que la Gnose traduite en hébreu. Le contenu doctrinal est le même et on doit lui opposer les mêmes arguments de bon sens qu'une intelligence ordinaire ne peut manquer de trouver, pourvu qu'elle veuille bien prendre la peine de réfléchir un peu.

Enfin, le Serpent, inspirateur de toute cette mythologie mensongère, n'a eu garde de s'oublier lui-même. Il a expliqué aux Kabbalistes qu'il n'est pas du tout l'ennemi du genre humain, mais au contraire son protecteur et son patron, qu'il a été une victime de l'injuste jalousie du Démiurge, créateur de la matière, que l'archange saint Michel et les autres puissances célestes qui l'avaient précipité dans l'abîme étaient de véritables démons, tandis que Lucifer, Belzébuth et Astaroth étaient l'innocence et la lumière même. Le règne de Michel et de sa milice devait bientôt finir. Lui-même serait réhabilité et réintégré dans le ciel avec sa phalange.

Le nom du Serpent venimeux est Samael. Le jour où il retrouvera son nom et sa nature d'ange, on retranchera la première syllabe qui veut dire « poison » et la seconde est le terme commun désignant tous les anges. Rien n'est mauvais, rien n'est maudit. Ce qu'on appelle le Mal est en Dieu lui-même l'autre face du Bien.

Les mystiques juifs de la période talmudiste en réfléchissant sur la nature de Dieu avaient déclaré que « Dieu est le lieu dans lequel l'Univers séjourne » ; ils avaient employé le mot « Ma Kom » qui veut dire « place » pour désigner Dieu. Philon s'exprimait déjà ainsi : « Dieu est appelé Ma Kom (l'endroit) parce qu'il renferme l'Univers », dans son traité *De Somniis*.

Comment donc les rabbins ont-ils pu se rallier presque tous à la Kabbale au cours du Moyen Age ? C'est ce qui restera toujours difficile à comprendre. En effet cette nouvelle doctrine est la totale inversion de l'enseignement de la Bible et particulièrement de la Genèse. Ce qui est certain c'est que le Judaïsme contemporain a abandonné le culte du Vrai Dieu et a poussé cet abandon jusqu'à ses dernières conséquences. M. Th. Reinach, une autorité en Israël, déclare dans la *Grande Encyclopédie*, qu'il se dégagera du Judaïsme « une religion supérieure, conciliant la notion de la divinité, âme du monde et source du Bien, avec les données de la science, que la religion dépasse mais ne saurait contredire, acceptant du Christianisme son principe de fraternité universelle déjà proclamé par les prophètes, mais corrigeant son pessimisme, qui ne voit de salut que dans l'autre vie, par cette foi active dans l'amélioration indéfinie de l'espèce humaine qui est la forme moderne de l'espérance messianique ».

LES HUMANISTES À L'ÉCOLE DES RABBINS

C'est en Italie, au cours du Moyen Age, que l'activité littéraire des Juifs exerça une influence considérable sur la pensée chrétienne à l'époque où l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen avait invité le célèbre Anatoli de Provence pour traduire en hébreu les écrits d'Averroès, puis en latin les ouvrages de Maïmonide. Dès le XIVe siècle, les écrivains juifs se rapprochent des principaux représentants de la culture italienne. Guido Romano étudie la philosophie scolastique et écrit sur le sujet des traités en hébreu. Son cousin, Manoello, se fait l'ami intime de Dante, écrit une sorte de *Divine Comédie* en langue hébraïque dans laquelle il fait l'éloge de son ami et déplore la mort du grand poète florentin dans un sonnet en italien.

Dante, lui-même, a pris pour modèle de sa *Divine Comédie* le *Livre du Voyage nocturne* du mystique arabe Ibn El Arabi, écrit quatre-vingts ans auparavant. Ce traité décrit, en effet, une traversée des trois mondes de l'au-delà : l'enfer, le purgatoire, le paradis, avec les mêmes rencontres et péripéties et beaucoup de personnages semblables. Or Ibn El Arabi était affilié à la secte mystique des « Assassins » et son livre avait été traduit en hébreu.

C'est dans ce milieu intellectuel que Dante a puisé sa haine de la papauté. Il place en enfer dans la « bolgia » des simoniaques, les papes Nicolas III, Clément V, Boniface VIII, les corps fichés dans des trous, la tête en bas, les pieds en l'air, les pieds cuits au feu ! Ils avaient renversé l'ordre établi par Dieu, il était juste qu'ils fussent renversés à leur tour. Ils avaient piétiné la sainte flamme de l'esprit. La Sainte Flamme brûle leurs pieds en retour. L'Église vient d'essuyer un affront sanglant, de recevoir une gifle plus violente que celle de Nogaret sur la joue de Boniface VIII. Elle en restera longtemps abattue. Les humanistes de la Renaissance ne feront que développer cette haine satanique contre Rome, et Luther n'aura pas de mal à ramasser toutes ces ordures pour les jeter à la face de la papauté.

Au XVIe siècle, Élie del Médigo enseigne publiquement à Padoue et Florence ; il est même choisi un jour par le sénat de Venise pour arbitrer une grande rencontre philosophique.

Pour se constituer professeurs et maîtres de pensée religieuse, les écrivains juifs ont commencé par éditer leur Bible hébraïque, puis des grammaires et dictionnaires hébreux. Le premier

imprimeur de Mantoue est un médecin juif qui travaille avec sa femme. Un autre édite à Reggio en Calabre.

Voilà aussitôt nos humanistes inquiets. L'Église ne possédait donc pas la véritable Bible. Le Pogge se demande d'après quels principes saint Jérôme avait traduit la *Vulgate*. Bruni lui répond que lire la Bible dans l'original, c'est montrer une méfiance injuste à l'égard de l'œuvre entreprise par saint Jérôme.

En 1482, les Juifs sont chassés de Sicile et se réfugient à Florence. C'est là qu'ils forment Pic de la Mirandole (1463-1494). Sous la discrète direction d'Élie del Médigo et de Jonachan Alemanno, à mi-voix, portes closes, verrous tirés, dans sa chambre de Florence, Pic étudie la Kabbale dans des écritures mystérieuses rapportées d'Orient, puis des éléments d'arabe et de chaldaïque. Il s'est plongé dans la science des nombres. Il prétend retrouver dans la Kabbale l'incarnation du Verbe, la divinité du Messie, la Jérusalem céleste. Jésus y apparaît, croit-il, celui qui unit toutes les choses dans le Père, par qui tout est fait et de qui tout devient, en qui tout sabbatise. Jésus est révélé de tout temps comme la Pallas d'Orphée, l'Esprit paternel de Zoroastre, le Fils de Dieu de Mercure, la Sagesse de Pythagore, la Sphère intelligible de Parménide, le Verbe de Platon. Chez lui tout procède par voie de symboles, d'allégories, d'images. Toute révélation est ésotérique, hermétique. Jésus n'a pas écrit, mais il a révélé ses mystères à ses disciples, comme nous l'apprend Origène, et selon Denys l'Aréopagite, ces derniers doivent s'engager formellement à n'en confier rien à l'Écriture, mais à les transmettre de bouche à bouche.

En Allemagne d'autres rabbins forment Reuchlin (1455-1522). En 1492, au moment où les rabbins de Tolède et de Cordoue, chassés d'Espagne, cheminaient vers la Germanie, un Juif, médecin de l'empereur Maximilien, fit don à Reuchlin d'un manuscrit précieux de la Bible. En 1494, Reuchlin publie son livre *De Verbo mirifico*, dont le sens était : seuls, les Juifs ont connu Dieu. En 1498, trois mois après le supplice de Savonarole, il visite Florence, recueille l'âme du martyr parmi les visionnaires qui

le pleurent, retourne à ses études et publie en 1506 ses *Rudimenta hebraïca*, en 1512 son *Lexicon hebraïcum*. La doctrine centrale de la Kabbale, dit-il, a pour objet le Messie, elle tire son origine immédiatement de l'illumination divine. Grâce à cette lumière, l'homme devient capable de pénétrer le contenu de la doctrine en interprétant symboliquement les lettres, les mots, les phrases de l'Écriture. Il est par surcroît l'oncle du célèbre compagnon de Luther, Melanchton.

En France, le néo-platonisme circule dans les œuvres de Lefèvre d'Étaples. Les écrits du Pseudo-Denys exercent beaucoup d'attrait sur les humanistes qui les croient authentiques. En 1521, dans un *Recueil d'allégories et de sentences morales tirées des deux Testaments*, nous voyons apparaître les formules bien connues sur l'Illumination de l'Intelligence et la « purgation des sentiments ».

La pénétration platonicienne est manifeste chez un érudit hébraïsant, Chéradame de Seez. Sous le titre d'*Alphabet hébreu*, il publie, en 1529, un petit traité de mystique dionysiaque. Il voit dans l'hébreu, langue sacrée, tout un symbolisme. Cette langue a été, dit-il, enseignée directement par Dieu ; elle est donc éminemment divine. Les mots ont un sens caché. Le triple nom de Jérusalem lui apparaîtra, par exemple, celui de la Trinité. Il cherche dans les lettres, leur forme, leur consonance, leur harmonie, leur nombre, tout un sens nouveau. L'un figure l'être de Dieu, impérissable et simple, l'autre, le Christ, celle-ci, les éléments du monde immatériel ou les formes multiples de la création, celles-là, l'homme, son intelligence, son corps. L'alphabet hébreu enferme ainsi toute une théologie et ce n'est pas autre chose que la spéculation néo-platonicienne d'Hermès Trismégiste. La hiérarchie des mondes, l'harmonie des êtres « non seulement dans les choses qui sont visibles, mais aussi dans celles que l'œil humain ne perçoit pas ».

Ce retour au Platonisme est l'œuvre des hébraïsants. Nous pourrions continuer ainsi la longue liste des écrivains et des ouvrages destinés à diffuser la pensée juive dans les milieux intel-

lectuels de la Renaissance, mais la liste en serait fastidieuse et inutile.

UNE SECTE D'INITIÉS

Dès le XV[e] siècle, les humanistes, ainsi formés par la Kabbale juive et le néo-platonisme, ont recouvert l'Europe occidentale, sauf l'Espagne d'où les Juifs ont été expulsés, d'un réseau dense de relations et de complicités actives. Ils ont fait circuler sous le manteau d'abord, puis de plus en plus ouvertement, une multitude d'ouvrages de violentes polémiques antichrétiennes, où l'on insulte le pape, où l'on raille les ordres religieux avec une haine farouche contre tout ce qui pourrait sentir l'ascèse, le renoncement, la pauvreté volontaire...

Liés entre eux par un secret commun, les humanistes pratiquent une méthode merveilleuse et efficace pour se donner une grande autorité intellectuelle sur l'élite cultivée de leur temps en esquivant soigneusement tous les risques encourus par leur combat acharné. Ils commencent par s'assurer la protection d'un puissant du jour, un cardinal, un évêque, un prince, un roi, l'empereur même, le pape également. Ils les flattent tour à tour sans vergogne. Ils servent indifféremment l'un ou l'autre. Filelfe se met au service des Visconti, puis de la République ambrosienne, puis des Sforza. Pontana sert indifféremment les Aragons ou les Français qui viennent de les chasser de Naples. Dès qu'une personnalité émerge, ils accourent, ils briguent, ils flattent.

Ils rédigent au début de leurs écrits de grandes déclarations d'orthodoxie pour échapper aux foudres des tribunaux inquisitoriaux ou du Saint-Office. Marsile Ficin écrit en tête de ses ouvrages : « Dans toutes les choses qui ont été traitées par moi ici ou ailleurs, je ne veux rien avancer qui n'ait été approuvé par l'Église » (« *Tantum adsertum esse volo, quantum ab Ecclesia comprobatur* »).

Une fois leurs arrières assurés, les humanistes sont d'une audace incroyable ; ils injurient leurs adversaires, se moquent des tribunaux ecclésiastiques, publient des pamphlets incendiaires, engagent des polémiques violentes, déversent des tonnes d'ordures sur l'Église, les ordres mendiants surtout, en toute impunité. Si parfois un tribunal d'Église s'inquiète et commence un procès en diffamation, il est bientôt arrêté dans la procédure par le puissant protecteur qui intervient discrètement.

Voici, par exemple, l'histoire de Lorenzo Valla. Né à Rome en 1415, il étudie l'histoire, déclare que la fameuse donation de l'empereur Constantin au Saint-Siège est un faux. Alors il insulte le pape, affirme qu'une courtisane est plus utile à la société qu'une religieuse, prétend n'avoir jamais rencontré un pape honnête homme et ajoute une multitude d'autres gentillesses de cette sorte. Il doit prendre la fuite et se réfugie chez Alphonse le Magnanime, roi de Naples et protecteur des hommes de talent (entendez des humanistes), en 1445. Mais Valla était aussi un violent et un querelleur ; il maniait encore mieux l'épée que la plume et la police napolitaine commençait à s'intéresser à lui. Un orage menaçait. Heureusement il avait aussi écrit quelques inanités sur la Trinité et sur le libre-arbitre. Il est condamné à être brûlé vif par l'Inquisition. Mais le roi Alphonse intervient. Valla en est quitte pour être fouetté autour du cloître de Saint-Joachim. Nous sommes en 1447. Il revint ensuite à Rome où il eut la chance de trouver le pape Nicolas V. Aussitôt le pape lui accorda une pension ; il devint chanoine, curial et professeur, vanté et célèbre.

Une aventure semblable se lit dans l'histoire de l'Académie de Rome. Nous voyons apparaître là une véritable société secrète d'humanistes.

Un jour, le pape Paul II (1464-1471) renvoya du collège des « abréviateurs de la chancellerie romaine » plusieurs humanistes et les remplaça par d'autres plus sûrs au point de vue doctrinal. Pendant vingt mois, ils assiégèrent les portes du palais pontifical sans réussir à se faire admettre. L'un d'eux, Platina,

écrivit alors au pape pour le menacer d'aller trouver les rois et les princes et de les inviter à convoquer un concile devant lequel Paul II aurait à se disculper de sa conduite envers eux. Cette insolence le fit conduire au château Saint-Ange ; le reste de la troupe se réunit chez l'un d'eux, Pomponio Leto. Ainsi naquit l'Académie romaine dont l'historien Grégorovius nous dit qu'elle fonctionnait « comme une loge de francs-maçons classique ».

Pour éviter les poursuites, les membres de cette Académie se réunissent dans les catacombes. Ils célèbrent leur Noël par l'anniversaire de la fondation de Rome. Leur pape est Pomponio Leto, « c'est l'oracle des bonnes lettres, nous dit Antunio de Vérone, le chef singulier des Muses, le Souverain Pontife » (Maximus Pontifex). Platina est appelé le « pater sanctissimus ». Ce dernier, Callimacus, Luca Toloza et leurs amis aussi « ont pris plaisir aux histoires des Romains, les ont goûtées et pour que Rome revienne à son premier état, ils ont délibéré d'enlever cette cité à la sujétion des prêtres ». Le pape Paul II s'inquiète ; vers les derniers jours de février 1468, la police pontificale arrête les membres de l'Académie sous l'inculpation de lèse-majesté pontificale et de conspiration : ils avaient projeté tout simplement d'assassiner Paul II et de proclamer la République. Pomponio Leto s'était enfui à Venise. Il est ramené et emprisonné avec les autres au château Saint-Ange.

Mais le pape suivant, Sixte IV, s'empresse de tirer les prisonniers de leur cachot. Tous les membres de l'Académie romaine retrouvent leurs anciens postes. Platina est nommé bibliothécaire de la Vaticane, Pomponio est rétabli à la Sapienzia. Les réunions de l'Académie ont repris. Et l'on continue à sacrifier à San Vittoro, à San Fortunato, à San Génésio : ce sont des appellations transparentes, la Fortune, la Victoire et le « Genettiaco » de la ville éternelle. En 1483, l'empereur Frédéric accorde à l'Académie romaine qui s'est définitivement ressaisie le droit de créer des docteurs et de couronner des poètes. Et le tour est joué ; les subversifs sont maîtres du terrain à Rome même, au centre de la Chrétienté.

Autre société secrète... En 1545, Sozzini ou Socinus, ou Socin, né à Sienne en 1525, fonde à Vicence une société secrète, pour la destruction du Christianisme qu'elle voulait remplacer par un pur rationalisme. En 1546, il organise une conférence à Vicence où viennent des délégués de toute l'Europe, unis par leur haine de tout christianisme. Au cours de cette conférence l'on convint du moyen de détruire la religion de Jésus-Christ, en formant une société secrète. L'apostat Ochin, ancien général de l'ordre des Capucins, était présent à cette rencontre et l'un des plus virulents. Le pape Paul III, informé de cette conférence de Vicence, adressa une lettre à la République de Venise pour signaler ce dangereux foyer de corruption. On arrêta Jules Trévisan et François de Lugo, qui furent exécutés. Les autres, dont Ochin et Lelio Sozzini, purent s'enfuir. Ils devinrent en Europe les propagateurs d'une nouvelle doctrine qui prétendait construire sur les ruines de l'Église un temple qui aurait accepté toutes les croyances, depuis la libre pensée jusqu'au culte de Lucifer. Voilà les débuts de l'Œcuménisme. A la mort de Lelio, son fils, Fausto Sozzini (1539-1604) fut son continuateur zélé. Adriano Lemmi, ancien grand Maître du Grand-Orient d'Italie, a présenté, lors de son élection, le 29 sept. 1893, Lelio Sozzini comme le véritable père de la Franc-Maçonnerie.

La complicité des grandes autorités politiques et religieuses est considérable dans cette diffusion des sectes antichrétiennes au cours de la Renaissance. Papes, rois, empereurs, cardinaux se sont faits les protecteurs zélés et efficaces de ceux qui préparaient leur propre chute. Aveuglement coupable.

Un jour qu'Érasme, effrayé devant les conséquences violentes d'une Réforme protestante qu'il avait singulièrement contribué à fomenter, écrivait sa déconvenue à son ami, le prince Albert de Carpi, celui-ci lui répondit en remettant bien en place les véritables responsabilités : « Les princes ecclésiastiques et laïques, écrit-il, récoltent maintenant les fruits de la semence qu'ils ont répandue à profusion, ou dont ils ont tout au moins favorisé la croissance. Ce sont les poètes qui ont contribué le plus

à exciter en Allemagne la révolte contre l'Église et la Société. Ce sont eux qui ont encouragé toutes ces violations du droit dont nous sommes tous les jours témoins. Mais qui donc a soutenu ces hommes ? Ce sont les dignitaires ecclésiastiques et ceux mêmes du rang le plus élevé. Ils ont entretenu à leur cour voluptueuse ces gens aux tendances à demi païennes qui jettent le mépris sur tout ce qui est resté cher au peuple et n'ont d'autre but que le renversement de tout ce qui existe. » Cette lettre est extraite des *Lucubrationes* dans lesquelles Érasme, déçu par les résultats de la réforme luthérienne, avait rassemblé des documents dans la dernière partie de sa vie.

LE CULTE DE PLATON

Selon Platon, les objets que nous appelons « réels » ne sont en vérité que des reflets du monde éternel des Idées, où se trouvent, seuls doués d'une vie réelle, les modèles de ces objets. Nos sensations liées au corps périssable ne nous font connaître que des apparences et c'est seulement par la connaissance (la « Gnose ») que notre âme peut s'élever graduellement jusqu'à la contemplation des Idées pures. Cette âme éternelle a vécu autrefois dans le monde supérieur des Idées et elle y retournera quand elle sera libérée de la prison du corps. Elle en a gardé une réminiscence confuse qui lui permet d'accéder à la contemplation des Idées sans recourir au raisonnement.

On ne voit pas où Dieu pourrait prendre place dans cette philosophie sinon comme Démiurge, fabricateur de la matière. En fait les grandes thèses du Platonisme sont en contradiction manifeste avec la Foi chrétienne. L'Église a toujours condamné la nature divine de l'âme, sa préexistence et ses transmigrations. Elle affirme que Dieu est unique créateur de tout et donc que ce monde des Idées n'existe pas. Nous comprenons également que ces thèses condamnées par l'Église sont communes à Platon, à la Gnose classique et à la Kabbale juive. Chaque fois que, dans l'histoire de la pensée chrétienne, on assiste à une poussée

gnostique, elle se réalise toujours sous la forme d'une invasion de Platonisme. Ce fut éminemment le cas de l'Humanisme à l'époque de la Renaissance.

Déjà Pétrarque, au XIVe siècle, avait lu plusieurs dialogues de Platon, dans le texte original rapporté de Constantinople, et s'était passionné pour cette philosophie qu'il opposa dans plusieurs traités à celle d'Aristote. C'est lui qui a préparé les voies à Bessarion et à Marsile Ficin. Il se raille de l'enseignement de la scolastique, déclare que les docteurs en syllogisme sont des bavards « gonflés de néant, travaillant sans cesse dans le vide et s'exerçant à des futilités ». Il est irrité par le respect superstitieux dont l'École entoure Aristote. On sent dans ses attaques violentes l'ivresse de la liberté d'examen. Et pourtant il est reçu à la cour du pape en Avignon. Celle-ci ne comprend pas les conséquences de pareilles démolitions.

Mais ce sont surtout les œuvres du cardinal Bessarion qui exercèrent une influence capitale sur le mouvement des esprits. Après son retour de Constantinople, il se fit le mentor des humanistes. Il plaida la cause de Platon contre ses détracteurs dans plusieurs traités : *De natura arte*, *In calumniatorum Platonis*. « De préférer Aristote à Platon, dit-il, c'est chose permise, mais accuser ce dernier d'ignorance en toute chose, c'est faire un réquisitoire et non un parallèle. » Par une défense si érudite et si chaleureuse de Platon, il veut montrer que les hardies spéculations de l'Académie ne méritent pas les méfiances du Moyen Age et qu'à la suite des Pères les plus illustres on pouvait s'élever de la philosophie platonicienne aux vérités de la religion. Il enseigna par son exemple que dans le domaine de la raison, il faut éviter tout exclusivisme et que l'amour que l'on éprouve pour un grand esprit ne doit pas fermer les yeux sur les mérites de tel autre : « J'honore et vénère Aristote, écrit-il lui-même, et j'aime Platon. » On voit bien où penche son cœur. Le respect apparent pour Aristote n'est que le moyen d'attirer les esprits vers Platon et tous les humanistes, qui l'ont très bien compris, ne se gêneront plus

pour rejeter avec mépris et violence toute la scolastique. C'est Bessarion qui a lancé le mouvement.

Enfin, c'est à Florence, sous la protection des Médicis, que le culte de Platon va prendre toute son ampleur. Au cours de son exil provisoire, Cosme de Médicis recueille les savants grecs que les Turcs ont chassés : Argyropoulos, Démétrius Chalcochondyle, Jean Lascaris, le cardinal Bessarion, le vieux Gémiste Pléthon et d'autres. A son retour à Florence, il fonde l'Académie platonicienne dont il confie la présidence au fils de son médecin personnel, Marsile Ficin. Né le 15 octobre 1433 à Florence, devenu chanoine de l'église Saint-Laurent, il est reçu par Cosme qui lui ouvre ses plus belles villas, ses jardins fleuris à l'ombre des pins, des cyprès et des mélèzes. « Hier encore, écrit Cosme à Marsile, j'arrivai en ma villa Careggi, moins avec le désir d'améliorer mes terres que de m'améliorer moi-même. Venez me voir, Marsile, sitôt que vous pourrez et n'oubliez pas d'apporter avec vous le livre de votre divin Platon sur le Souverain Bien. Il n'y a pas d'effort que je ne fasse pour découvrir le véritable bonheur. Venez et ne manquez pas d'apporter avec vous la lyre d'Orphée. »

Le premier travail de l'Académie de Florence est de renverser Aristote, ce colosse dressé sur le formidable piédestal de la « Somme théologique ». L'étoile de Platon, éteinte avec la fin de l'École d'Alexandrie, se relève à l'horizon et l'humanité pensante sera partagée en deux camps, elle sera aristotélicienne ou platonicienne. Plus qu'une école, l'Académie est une religion, une ferveur ardente et pure groupant en un culte public tous les fidèles de Platon. Marsile Ficin en est l'âme, la vie...

Platon est mort, couché dans un banquet à 81 ans, nombre parfait puisqu'on l'obtient en multipliant 9 par 9. On reprend l'usage de célébrer sa mort le 7 novembre, usage qui s'était perdu depuis Plotin et Porphyre.

Platon est la Vérité, corroborée par saint Augustin qui a pu dire « qu'à peu de chose près les platoniciens sont chrétiens ». On étudie les grandes questions posées par le Maître : l'homme

est-il libre ou non ? La Nature agit-elle avec dessein ou non ? Est-elle consciente du but où elle tend ou non ? Offre-t-elle une essence divine ? La réflexion est-elle immanente à la Nature ? Appartient-elle en propre à l'Esprit divin qui gouverne la Nature ?

L'âme n'est pas le corps, dit encore Marsile Ficin, c'est l'âme qui sent et non le corps ; l'âme répugne au corps. Elle n'habite pas la terre, elle n'est qu'un hôte divin qui doit rejoindre sa patrie céleste. Elle est tombée par suite d'une chute, elle doit transmigrer pour retourner dans le monde parfait d'où elle est venue. Platon qui, de fait, n'est qu'un habile metteur en scène des doctrines orientales enseignées par Pythagore, devient dans sa bouche une espèce de Messie ; ses disciples sont des apôtres. Marsile demeure prosterné devant tous les platoniciens, Justin, Origène, Clément, Philon qui cherchent à concilier la *Genèse* et le *Timée*, devant Numénius qui affirme que toute la théologie est enfermée dans les dialogues de Platon. Il entoure Platon d'une auréole. Platon est le précurseur.

« Notre Platon, s'écrie-t-il, avec des raisons pythagoriciennes, et socratiques, suit la loi de Moïse et prédit la loi du Christ. » Que dis-je, Platon est Dieu lui-même et ses mystères sont divins. Marsile, dit-on, allume un cierge jour et nuit devant le buste de Platon. Il le prêche dans l'église des Angeli à Florence : « Au milieu de cette église, nous voulons exposer la philosophie religieuse de notre Platon. Nous voulons contempler la vérité divine dans ce séjour des Anges. Entrons-y, très chers Frères, avec un esprit pur... » Il ajoute : « J'ai certainement trouvé que Numénius, Philon, Plotin, Jamblique, Proclus ont puisé leurs principaux mystères dans Jean, Paul, Denys l'Aréopagite, parce que tout ce que les platoniciens disent de l'esprit divin, des anges et d'autres choses de théologie, ils le prirent à eux... »

En 1460, Cosme achète le *Corpus hermeticum* et s'empresse de le faire traduire par Marsile. Tous deux furent électrisés par la découverte de cette révélation primordiale ; les textes hermétiques étaient supposés prémosaïques et l'on pensait alors qu'ils

avaient inspiré Moïse, Pythagore et Platon. C'est seulement en 1614 qu'Isaac Casaubon démontra qu'ils n'étaient pas antérieurs au troisième siècle de notre ère. A cette même époque, le pape Alexandre VI (1492-1503) avait fait peindre au Vatican une fresque, détruite depuis, mais foisonnant de symboles hermétiques et égyptiens. C'est par le *Corpus hermeticum* que la Gnose la plus classique a pu pénétrer dans l'Humanisme renaissant.

Comme son grand-père Cosme, Laurent le Magnifique cultive la philosophie platonicienne, en vrai disciple de Ficin. « Sans Platon, aimait-il à dire, je me sentirais incapable d'être bon citoyen et bon chrétien. » Pic de la Mirandole est son conseiller intime. Laurent écrit des hymnes : le chant « Orazione Magno Deo », l'hymne « Oda il sacro inno tutta la Natura », Ode au sacré contenu dans toute la Nature. On y trouve l'idée que le monde est envisagé comme un grand Cosmos physique et moral, qu'il est la reproduction d'un modèle préexistant ; on y trouve encore que l'âme peut, au moyen de la Connaissance (la Gnose) faire entrer l'Être infini dans le cercle étroit qu'elle embrasse et ensuite s'étendre elle-même indéfiniment, grâce à l'amour divin. Tel est le vrai bonheur sur la terre.

Ce culte de Platon est complété par une attitude curieuse à l'égard d'Aristote. Marsile Ficin le considère comme un chemin pour conduire à Platon : « Ceux-là se trompent complètement qui pensent que la discipline péripatéticienne et la discipline platonique sont opposées, parce que le chemin ne peut pas être contraire au but. » Pic de la Mirandole ajoute qu'« il n'est pas de question naturelle et divine où Aristote et Platon ne tombaient d'accord sur le sens et la chose, quoiqu'ils semblent différer par les paroles ». Ce qui est une manifeste contrevérité. Pic prépara un ouvrage : *Concordia Platonis et Aristotelis* que la mort l'empêcha de terminer. Mais la guerre est déclarée à l'Aristote du Moyen Age, au « philosophe » par excellence de saint Thomas d'Aquin. On ne connaît plus que l'Aristote païen interprété de manière panthéiste par Averroès.

Et cette évolution dans la pensée chrétienne se retrouve dans l'histoire de l'art à cette époque. Tandis que les vieux peintres, tels que Francesco Traini, Benozzo Gossoli et Taddéo Gaddi



Saint Thomas d'Aquin, par Gentile da Fabriano. Pinacothèque de Milan (Photo Alinari-Viollet).

représentaient saint Thomas, l'Ange de l'École, dominant Aristote et foulant aux pieds Averroès, « l'Antéchrist », Raphaël, dans l'École d'Athènes, oppose aux docteurs chrétiens les maîtres de la Sagesse grecque, Platon et Aristote, côte à côte, la philosophie païenne face à la Théologie.

LE CULTE DE L'HOMME DIVINISÉ

L'homme, cette étincelle divine tombée dans le monde, est de nature et d'origine divine. Il est « *imago mundi* », microcosme dans le macrocosme, c'est-à-dire la reproduction ici-bas du monde divin. Lui seul est Dieu. Il est même l'épanouissement de toute la Nature dans sa perfection. Les humanistes l'ont répété sous toutes les formes. « L'homme, dit Léone-Baptista Alberti, peut tirer de soi tout ce qu'il veut. » « La nature de notre esprit est universelle », dit Matteo Palmieri. « Nous sommes nés dans cette condition, dit Pic de la Mirandole, que nous soyons ce que nous voulons être. »

« L'homme, dit Marsile Ficin, s'efforce de rester dans la bouche des hommes pour l'avenir entier... Il souffre de n'avoir pu être célébré par tout le passé, par tous les pays, par tous les animaux... Il mesure la terre et le ciel, scrute les profondeurs du Tartare, et le ciel ne lui paraît pas trop haut, ni certes le centre de la terre trop profond... Et puisqu'il a connu l'ordre des ciels et qui meut ces ciels, et où ils vont, et leurs mesures et leurs produits, qui niera qu'il a quasiment le même génie que l'auteur de ces ciels et qu'en une certaine façon il pourrait lui-même les créer ?... L'homme ne veut point d'égal ou de supérieur, il ne tolère point qu'il y ait au-dessus de lui quelque empire dont il soit exclu. C'est seulement l'état de Dieu... Il s'efforce partout à commander, à être loué partout. Il s'efforce d'être partout comme Dieu. Comme Dieu, il s'efforce d'être toujours... »

Ces formules tirées de sa *Theologia platonica*, sont des commentaires du « *Eritis sicut dei* », promesse du Serpent à

Adam. On sent cependant dans ces textes une colère sourde contre Dieu. L'Homme voudrait bien être divin ; mais c'est chez lui un « effort » portant sur l'avenir et non une réalité actuelle. Ce culte de l'Homme est en devenir.

Pic de la Mirandole publie un *Discours sur la dignité de l'Homme*. Pour terminer l'œuvre de la création, Dieu a fait l'Homme, afin qu'il connût les lois qui régissent l'Univers, qu'il en animât la beauté, qu'il en admirât la grandeur. Il ne l'a pas condamné à vivre à la même place, comme les plantes, il n'a pas enchaîné son action et sa volonté, comme pour les animaux, mais il lui a donné la liberté d'agir à son gré, d'aller, de venir : « Je t'ai placé au milieu du monde, dit le créateur à Adam, afin que tu puisses plus facilement promener ton regard autour de toi et mieux voir ce qu'il renferme. En faisant de toi un être qui n'est ni céleste, ni terrestre, ni mortel, ni immortel, j'ai voulu te donner le pouvoir de te former et de te vaincre toi-même. Tu peux descendre jusqu'au niveau de la bête et tu peux t'élever jusqu'à devenir un être divin. En venant au monde, les animaux ont tout ce qu'ils doivent avoir, mais les esprits d'un ordre supérieur sont dès le principe ou du moins bientôt après leur formation [allusion à la chute de Lucifer et de ses partisans] ce qu'ils doivent être et rester dans l'éternité. Toi seul tu peux grandir et te développer comme tu le veux, tu as en toi les germes de la vie sous toutes les formes. »

A partir d'une pensée très juste, que l'homme a été placé par Dieu aux confins du monde matériel et du monde spirituel, Pic de la Mirandole falsifie le plan divin. Jamais Dieu n'a révélé à Adam qu'il pourrait un jour devenir divin. Il lui a seulement demandé de régner sur la création en tant qu'homme et de rendre hommage à son créateur en respectant l'ordre voulu par lui, c'est-à-dire l'ordre de la Vie et la distinction du Bien et du Mal, les deux arbres sacrés du Paradis. Or Pic de la Mirandole prétend que Dieu aurait aussi donné à l'homme la faculté de se diviniser lui-même à sa volonté. Comment ce dernier pourrait-il acquérir cette faculté, s'il ne la possédait pas déjà par sa propre nature ?

Ce discours a été envoyé à Rome, examiné par un collège de savants apostoliques et autorisé à être publié en 1486. Puis des objections se sont fait jour contre « ce mage impie, nouvel hérésiarque » ; le pape Innocent VIII a suspecté les thèses du jeune homme, « enveloppées de vocables nouveaux et insolites ». Point, c'est tout. En face d'une invasion de Gnose, tirée de la Kabbale, l'autorité suprême s'est montrée d'une singulière indulgence.

Tel est l'idéal de tous les humanistes. Dès le commencement du XVIe siècle, Colucio Salutati avait écrit les *Travaux d'Hercule*. « Le ciel, dit-il, appartient de droit aux hommes énergiques qui ont soutenu de grandes luttes et accompli de beaux travaux sur la terre. » Il s'agit donc d'une conquête de plein droit. L'Homme tire de ses seules forces sa fin dernière et sa perfection. L'Homme est un Dieu en devenir. Colucio Salutati était le maître de Pogge. Ses disciples ont peuplé le collège des secrétaires apostoliques, les « abréviateurs » dont nous avons parlé, installés à Rome, au centre de la Chrétienté.

Dans son *Utopie*, Thomas More propose en exemple la recherche effrénée des plaisirs naturels qui font « l'assaisonnement et le charme de la vie ». Il fuit « toute volupté qui empêcherait de jouir d'une volupté plus grande ou qui serait suivie de quelque douleur ». Il exalte la santé et s'interdit de sacrifier, par le jeûne et l'abstinence, « à un vain fantôme de vertu ». Il est avide de bonheur. Rien n'est négligé pour l'obtenir. En Utopie, on se marie : les épousailles sont précédées d'un examen nuptial : « Une dame honnête et grave présentera au futur sa fiancée, fille ou veuve, à l'état de nudité parfaite, et réciproquement, un homme d'une probité éprouvée montrera à la jeune fille son fiancé, dans le même état de simplicité... » L'honneur de la Cité veut des citoyens de noble race, prestes, vigoureux, aimant la santé, le loisir, les joies de la vie. La beauté et la robustesse du corps sont les signes de cette exaltation de l'homme divinisé.

L'*Utopie* a paru en novembre 1516, à Louvain. L'ouvrage emporta aussitôt l'estime de tous les grands humanistes, au pre-

mier rang desquels Guillaume Budé et Érasme. Il ne fut traduit en français qu'en 1550 par Jean Le Blond ; mais dès 1532, le mot lui-même fait son apparition dans le vocabulaire français avec Rabelais. Son *Pantagruel* s'inspire de l'*Utopie* de Thomas More, mais avec encore plus d'impudeur.

L'abbaye de Thélème (en grec, volonté libre) est bâtie sur les bords de la Loire « au contraire de toutes les autres ». Pas de murs extérieurs, pas d'horloge ; hommes et femmes y pratiquent un triple vœu de « mariage, richesse et liberté » ; c'est bien l'inversion de la perfection chrétienne : « chasteté, pauvreté et obéissance ». « Fut ordonné que là ne seraient reçus sinon les biens formés et bien naturés et les belles, bien formées et bien naturées... fut constitué que là on pût être marié, que chacun fût riche et vécût en liberté. » Une grande pancarte est posée sur la porte de Thélème et en interdit l'entrée aux « hypocrites, bigots, cagots », gens de justice et usuriers ; seuls sont admis les « nobles chevaliers, les dames de haut parage, fleurs de beauté, à céleste visage, à maintien prude et sage » et les chrétiens évangéliques. « Entrez, qu'on fonde ici la foi profonde ! puis qu'on confonde et par voix et par rôle les ennemis de la sainte Parole. » Il s'agit de concilier l'épanouissement total de la nature humaine avec un soi-disant christianisme retourné à ses origines.

Mais nous sommes aux antipodes de la foi chrétienne. « En leur règle, n'était que cette clause : Fais ce que voudras, parce que gens bien nés, bien instruits, conversant en compagnie honnête, ont par nature un instinct et aiguillon qui toujours les pousse à faire vertueux. » Il les y pousse, en effet, d'une manière d'autant plus impérieuse que la morale ici consiste dans la satisfaction de tous les instincts. Élever au plus haut degré d'intensité l'humanité que l'on porte en soi, la « virtu », telle est la loi morale. L'« Homme universel » doit développer harmonieusement toutes les heureuses dispositions de son corps, toutes les facultés de son intelligence. Là où l'Église affirme que la curiosité d'Ève a perdu l'humanité, les humanistes font de la curio-

sité insatiable et partout dirigée la principale des vertus ; là où l'Église enseignait l'humilité dans une ignorance respectueuse du mystère, ils ont placé leur idéal dans la Connaissance (la Gnose).

Enfin à Thélème, il n'y a point d'église. Chacune des 9 332 chambres dispose d'une chapelle particulière : la religion réduite à la satisfaction d'un sentiment tout individuel, fantaisie indéfiniment modifiable au gré de chacun.

D'ailleurs quel besoin l'Homme divinisé a-t-il d'un Dieu ? Il se crée lui-même, il rejette toute marque d'une volonté divine prétendant s'exercer sur l'existence ici-bas. La société utopique est vide de Dieu, parce qu'elle dispose elle-même des attributs de la divinité. Elle a renié Dieu pour se livrer à l'adoration des hommes. Comme le dit si bien Jean-Philippe Delsol, les humanistes « ne clamaient pas encore la mort de Dieu, mais préparaient involontairement [?] la litière sur laquelle les siècles suivants le coucheront avant de l'enterrer ».

Et ce culte de l'Homme se manifeste jusque dans l'art de l'époque. Toute la pensée de Léonard de Vinci, par exemple, est enivrée de paganisme, exaltée par des mœurs voluptueuses et violentes, avec la prétention de retrouver la beauté originelle et d'inventer la science. Son *Saint Jean*, placé dans une solitude splendide, apparaît comme un dieu de volupté. Dans son regard éclatent les ardeurs de la passion et de toutes les audaces de l'Esprit. De sa bouche on entend l'antique cri païen d'Évoé. La *Joconde* se tient à l'entrée d'un labyrinthe étrange formé de roches bizarres et de ruisseaux sinueux qui fuient dans les vapeurs de l'horizon. Tranquille et souriante, la sirène attend avec une lueur perfide dans les yeux et sur des lèvres fines et serrées, le charme mortel du mensonge.

Que reste-t-il de vraiment chrétien dans ces saint Sébastien pareils à des Adonis, ces Madones qui sont des Vénus déguisées ?

Jusque dans l'art funéraire, on sent cette exaltation de la vie divinisée. L'appareil de la mort s'enveloppe d'un éloge de la vie et glorifie la majesté et la beauté du vivant. Plus de « pleureuses » qui escortent le « gisant ». Le mort est comme par miracle, ressuscité. Il se lève du cercueil, soulève le couvercle, s'accoude sur le rebord du tombeau et semble converser avec les siens venus lui rendre visite. Bientôt, il marchera, il argumentera...

LE CULTE DU SERPENT : VERS L'ŒCUMÉNISME

Au XVIe siècle, le Serpent se fait modeste et ne crie pas encore victoire, comme il le fera au XIXe siècle dans la furie romantique. Mais il sait se rendre insinuant. Il murmure discrètement aux oreilles des humanistes. Écoutez-le ! Son leitmotiv, c'est l'Œcuménisme. Toutes les religions se valent, elles sont toutes excellentes dans leur domaine, mais suivez-moi et je vous enseignerai la vraie religion, celle du Bonheur et de la Liberté.

Gémiste Pléthon a rêvé une triple révolution religieuse. Il adore un Dieu hyperboréen, il annonce une nouvelle religion qui ne sera « ni du Christ, ni de Mahomet, mais ne diffère point essentiellement du paganisme ». Il publie son opuscule en 1489 à Florence.

Luigi Pulci publie son *Morgante maggiore*, avoue qu'il croit à la bonté relative de toutes les religions. C'est le démon Astaroth qui le dit dans le chapitre 25 de son poème. Auparavant on pensait qu'il fallait être orthodoxe ou hérétique, ou chrétien ou musulman. Pulci crée la figure du Géant Margotte, qui se rit de toutes les religions, professe l'égoïsme le plus matériel, se livre à tous les vices. Dans le chapitre 16, il complète l'enseignement d'Astaroth par un discours déiste de la belle païenne Antéa, qui est l'expression la plus nette des opinions qui avaient cours parmi les compagnons de Laurent de Médicis.

Le démon Astaroth a fréquenté l'Académie platonicienne, lu toute l'œuvre de Marsile Ficin, écouté l'astronome Lorenzo Buonincontri, commenté l'*Astronomicon* de Manilius. Il a son opi-

nion sur Dieu, la Trinité, le libre arbitre, la chute et l'éternelle damnation des Anges. Le nécroman Malagigi l'évoque pour avoir des nouvelles de Rinaldo. Lui-même, Astaroth, est entré dans le cheval de Rinaldo, qu'il ramène d'Égypte. Il lui révèle par la bouche de sa monture qu'au delà des colonnes d'Hercule, il y a des cités et un peuple appelé « Antipode » où l'on adore le Soleil, Jupiter et Mars. Chaque religion, lui dit-il, est agréable à Dieu, pourvu qu'elle soit sincère. Seule, la foi chrétienne est véritable, bien sûr, et les juifs et les mahométans seront damnés. Mais ils n'y perdront rien, car jusque dans l'enfer on trouve « gentillesse, amitié et courtoisie ».

Il court chez tous les humanistes une admiration discrète pour l'Islam. On lui attribue un idéal de générosité, de dignité et de fierté. On exalte tel ou tel sultan, surtout Saladin, comme Boccace dans le *Décaméron* ou dans le *Commento di Dante*. Dans Masiccio, on exalte des sultans, le ré de Fez, le ré de Tunisi. Fazio degli Uberti exalte « el buono Saladin » dans son *Il Dittamento*. Aussi il faut entendre les déclamations furibondes contre le pape Pie II, quand il appelle à la croisade contre les Turcs, un Piccolomi pourtant, un grand ami des humanistes...

L'Astrologie vient aussi bien opportunément au secours de l'Œcuménisme. Ce sont des auteurs arabes et juifs qui répandent alors cette théorie que chaque religion dépend des astres. Baptista Mantuan, dans son *De Sapientia* explique que la conjonction de Jupiter avec Saturne avait produit la doctrine hébraïque, celle de Jupiter avec Mars avait donné naissance à la religion chaldéenne, la religion égyptienne était le fruit de la conjonction de Jupiter avec le Soleil ; Jupiter, en conjonction avec Vénus avait créé le Mahométisme, en conjonction avec Mercure, il avait enfanté le Christianisme. Comme on le voit les religions sont sous la dépendance directe des Archontes de nos Gnostiques, des Zéphiroths de nos Kabbalistes, qui sont les véritables divinités rectrices des Astres. On remarque aussi que l'Archonte, maître du Christianisme, c'est Mercure, c'est-à-dire Hermès, le trois fois très grand, le « Trismégiste » : c'est lui qui

a été formé par le « Pasteur » le Poimandrès, c'est-à-dire le Christ, le dernier des Grands Initiés.

Plus insinuant encore, le démon inspire aux poètes de la Renaissance les arguments que nos modernistes se sont fait un malin plaisir de développer depuis le siècle dernier et qui sont repris aujourd'hui par nos modernes Gnostiques.

Un certain Théodolus ou Théodulus (Théodule est son nom familier) publie une églogue dans laquelle il oppose Pseustis, le Mensonge et Alithée, la Vérité. Deux bergers qui, à la mode de Virgile, engagent une lutte poétique. Phronisis, la Sagesse, est prise pour arbitre et, comme Pseustis raconte les fables de l'ancienne Grèce, Alithée lui oppose les merveilleux récits de la Bible. On devine que la Vérité demeure victorieuse. Mais quelle démolition entre-temps ! Si Alithée parle de paradis terrestre, c'est parce que Pseustis a chanté l'âge d'or, le règne de Saturne. Si elle raconte l'histoire d'Adam chassé du paradis, son adversaire a montré Saturne détrôné par Jupiter, l'âge d'or remplacé par l'âge d'argent. On voit ainsi d'un côté Cecrops instituer le culte idolâtrique, de l'autre Abel et Caïn offrir des sacrifices. Puis vient Lycaon avec Hénoch, le déluge de Deucalion avec le déluge de Noé. Hébé est supplantée par Ganymède et le corbeau maudit par les animaux parce qu'il n'a pas apporté dans l'Arche la nouvelle du Salut. Ici les Titans font la guerre à l'Olympe et là, Babel se dresse contre le ciel, Dédale cause la perte de son fils Icare et Abraham sacrifie Isaac, etc.

On pouvait inférer de pareilles concordances, que les événements de l'humanité primitive s'étaient transmis oralement et déformés au cours des siècles, que l'imagination y avait ajouté beaucoup de fantaisie, mais que la Genèse avait conservé la tradition la plus authentique. Les humanistes en ont tiré une autre conclusion, que toutes les religions, la chrétienne comme les païennes, étaient des déformations d'une Tradition primitive perdue et le Serpent était là, tout près de leurs oreilles, pour leur susurrer qu'il était bien le seul à la connaître vraiment et que s'ils voulaient y être initiés, il leur faudrait passer par la Connaissance (la Gnose).

Les humanistes pratiquent habituellement le mélange des deux inspirations, la chrétienne et les païennes. Pie II écrit au sultan de Constantinople que « le Christianisme n'est qu'une nouvelle leçon plus complète du Souverain Bien des antiques ».

Léone Baptista Alberti, déjà cité, commente selon une méthode semblable les six premiers livres de l'*Énéide* de Virgile. Les voyages qui amèneront Énée jusqu'en Italie, qui représente la Sagesse (la Sophia des Gnostiques), symbolisent l'ascension graduelle de l'âme terrestre vers la contemplation de la pure divinité. Idée tout à fait gnostique.

Pic de la Mirandole, dans l'*Heptaplus*, interprète le récit de la Genèse comme le contenu des secrets de la Nature entière, de sorte que l'histoire de la Nature est l'histoire de l'Esprit divin.

L'Œcuménisme contient nécessairement le Panthéisme et le culte de l'Homme substitué au culte de Dieu. Il est la religion du Serpent.

LES THÈMES GNOSTIQUES DANS LA LITTÉRATURE

Enfin les Gnostiques ont bien compris que pour pénétrer la société chrétienne et en bouleverser toute la mentalité, ils ne pouvaient se passer des hommes de lettres, surtout des poètes. Ils ont assiégé ces derniers, ils les ont éduqués, instruits de toutes les sciences occultes, de l'alchimie, de la Kabbale, de la philosophie platonicienne surtout. Puis ils leur ont expliqué qu'ils étaient les véritables prêtres d'une nouvelle religion, que leur poésie devait apparaître comme une révélation divine, puisque l'inspiration vient directement de la Divinité. On ne sera donc pas surpris de retrouver dans les poèmes de la Renaissance toutes les idées développées dans les pages précédentes.

Joachim du Bellay a laissé des sonnets tout imprégnés de l'idéalisme platonicien, reposant sur une conception nouvelle de l'amour et de la beauté. L'amour pour la beauté terrestre, dit-il, traduit l'aspiration sublime de l'âme, prisonnière ici-bas, vers

la Beauté divine idéale. Ce doit être un amour chaste et pur, en fait un amour stérile, détourné de sa finalité propre, la procréation. C'est même un amour qui exalte la Mort, qui l'appelle, qui la provoque même.

Déjà, avant lui, Clément Marot avait présenté cet amour de la beauté comme un appel au suicide :

« L'âme est le feu, le corps est le tison,
L'âme est d'en haut, et le corps inutile
N'est autre cas qu'une basse prison
En qui languit l'âme noble et gentille.
De telle prison j'ai la clef subtile ;
C'est le mien dard, à l'âme gracieux,
Car il la tire hors de sa prison vile,
Pour ici-bas la renvoyer aux cieux. »

La mort est bonne, il faut la désirer, il est facile de se la donner, car elle est libératrice. On retrouve la même conception de la mort libératrice dans ce poème de Joachim du Bellay, intitulé

L'IDÉE

« Si notre vie est moins qu'une journée
En l'Éternel, si l'an qui fait le tour
Chasse nos jours sans esprit de retour,
Si périssable est toute chose née,

Que songes-tu, mon âme emprisonnée ?
Pourquoi te plaît l'obscur de nos jours,
Si, pour voler en un plus clair séjour
Tu as au dos l'aile bien empennée ?

Là est le bien que tout esprit désire,
Là le repos où tout le monde aspire,
Là est l'amour, là le plaisir encore.

Là, ô mon âme, au plus haut ciel guidée,
Tu y pourras reconnaître l'Idée
De la beauté qu'en ce monde j'adore. »

On remarque, en finale, que la Beauté a pris la place de Dieu, que l'amour y est synonyme de plaisir et de liberté, que l'âme portée par l'aile empennée est angélique. Enfin, comment « voler au plus clair séjour » sans se donner la mort ? Ce poème est donc bien, lui aussi, un appel au suicide. Il ne faut pas également s'illusionner sur la qualité chrétienne d'un tel amour. Jamais le Christianisme n'a enseigné que l'amour devait être stérile, ce qui est la conséquence d'un amour dit « chaste et pur » : c'est une invention du Serpent, « homicide et menteur ». Nous le retrouverons dans toute la poésie romantique. Cette impatience d'échapper à la « prison » terrestre, cette aspiration vers un absolu de Beauté, qui n'est pas Dieu, annonce toutes les extravagances romantiques.

Mais écoutons Ronsard.

Il établit d'abord le dogme du sacerdoce des poètes :

« Dieu est en nous et par nous fait miracle,
Si que les vers d'un poète écrivant
Ce sont des dieux les secrets et oracles
Que par sa bouche ils poussent en avant. »

« Pourquoi donc faites-vous des prêtres ? » demandera plus tard Victor Hugo. Le poète est le vrai prêtre de la religion gnostique. Ronsard se veut et se dit chrétien, mais toute sa pensée est panthéiste. Dieu même, selon lui, est l'énergie vitale qui circule dans l'univers, génératrice des êtres qui le peuplent. Il est le viscère central, le foyer de l'ardeur du monde, l'Ame du Monde qui l'enveloppe et dont toutes les créatures sont les accidents. Écoutons cette Gnose :

« Dieu est partout, partout se mêle Dieu,
Commencement, la fin et le milieu
De ce qui vit et dont l'âme est enclose
Partout et tient en vigueur toute chose...
Des éléments de cette âme infuse
Nous sommes nés. Le corps mortel, qui s'use
Par trait de temps, des éléments est fait ;

De Dieu vient l'âme, et comme il est parfait,
L'âme est parfaite, intouchable, immortelle,
Comme venant d'une essence éternelle :
L'Ame n'a donc commencement ni bout,
Car la partie ensuit toujours le tout.
Par la vertu de cette âme mêlée
Tourne le ciel à la voûte étoilée,
La mer ondoie et la terre produit
Par les saisons, herbes, feuilles et fruit...
Perles, saphirs, ont de là leur essence,
Et par telle âme, ils ont force et puissance,
Qui plus, qui moins, selon qu'ils en sont pleins,
Autant en est de nous, pauvres humains... »

Voilà un bon résumé de cosmologie gnostique : Dieu est identifié à l'Ame du monde qui donne vie et force à tous les êtres. Il est le commencement, le milieu et la fin [1]. Cette expression est tirée d'Hermès Trismégiste. L'Ame humaine est un élément de l'âme divine infuse dans la nature. Il s'agit donc bien d'une émanation. Elle est éternelle, n'a pas eu de commencement, comme Dieu, puisque « la partie ensuit le tout ». L'Ame divine parcourt le monde et passe d'un être dans un autre, comme l'élan vital de Bergson. Elle est le principe animant de tout, même des êtres non animés, comme les perles et les saphirs. Ainsi tous les règnes, végétal, animal, minéral, sont animés d'un même souffle.

Cet animisme universel est commun à tous les poètes de la Renaissance. Même l'austère calviniste, Agrippa d'Aubigné, paraphrase à l'avance le « Tout vit, tout est plein d'âmes... » de Victor Hugo. Il décrit ainsi la résurrection :

« Ici un arbre sent des bras de sa racine
Grouiller un chef vivant, sortir une poitrine
Là, l'eau trouble bouillonne et puis, s'éparpillant
Sent en soi des cheveux et un chef s'éveillant... »

1. Sans doute, Dieu est le commencement de l'Univers, puisqu'il en est le créateur ; il en est la fin puisque l'Univers a été créé pour sa gloire, mais il n'en est pas le milieu, puisque l'univers n'est pas Dieu.

Ronsard, dans une de ses plus célèbres « Élégies », résume bien le problème :

« O dieux, que véritable est la philosophie
Qui dit que toute chose à la fin périra,
Et qu'en changeant de forme une autre vêtira !
...
La matière demeure et la forme se perd. »

La matière, ici, dans la pensée du poète, est divinisée, puisqu'elle porte en elle-même en puissance toutes les formes possibles et en produit la variété. Cette matière est donc bien l'Ame du monde. Les êtres ne sont que des manifestations provisoires et successives d'un même principe vital « enclos, infus » dans la Nature.

Enfin, Ronsard, comme tout bon gnostique, pratique le culte du démon. Il a étudié les sciences occultes et pratiqué la démonologie. Il en emprunte l'histoire aux rêveries néo-platoniciennes de Jamblique, au chroniqueur byzantin Psellos, aux grimoires des occultistes.

Il a publié « L'Hymne des Daimons », dédié à l'évêque de Riez, Lancelot Carle, grand amateur de philosophie secrète, dans l'intention d'ailleurs d'échapper aux foudres de l'Inquisition en s'abritant derrière un prélat. Ce poème se rattache aux plus exactes traditions des sciences occultes de l'époque.

Dans ce poème, Ronsard rapporte que les daimons ont été conçus des femmes de la terre par les Anges (« Voyez quelle puissance a la beauté des femmes ») et que Dieu, ayant châtié les coupables, pardonna aux fils innocents,

« Qui, coupables n'étant du fait de leurs parents,
Tenant plus de la part de père que de mère,
S'envolèrent en l'air comme chose légère ».

Voilà une entorse un peu forte au dogme du péché originel. Ces daimons ont animé les diverses planètes qui gouvernent par eux les actes et les caractères des mortels :

« Selon l'astre du ciel sous lequel ils sont nés,
Ceux de Saturne font l'amour mélancolique,
Ceux de Mars, colérique, ceux de Vénus, lubrique...
Ceux du soleil, aimés, heureux, les Joviens... »

Par où on voit encore que l'Astrologie est bien une science démoniaque, puisqu'elle prétend déterminer les actes humains par une influence astrale qui leur ôte toute liberté.

On comprend bien aussi que ces « daimons » ne sont pas autre chose que les Archontes des Gnostiques ou les Zéphiroths des Kabbalistes ; ce sont bien les parfaites émanations du Grand Tout qui commandent la marche de l'Univers et maîtrisent les volontés humaines. On voit encore apparaître en filigrane à travers ce poème la réhabilitation de Satan, redevenu Lucifer et maître du ciel, tel que les Romantiques l'exalteront bientôt.

QUELQUES HUMANISTES

a) *Corneille Agrippa*

Corneille Agrippa von Mettersheim (né à Cologne en 1486, mort à Grenoble en 1533) est un bon exemple d'humaniste. Il fut initié à la Kabbale et à l'Occultisme par l'abbé Jean Trithème (Johann Trithémius). Ce dernier est le type parfait du prêtre « moderniste » avant la lettre. Il avait groupé autour de lui ses disciples à Wurzbourg. Il fut le maître de Paracelse, qu'il avait initié à la Magie. Corneille Agrippa composa à l'âge de 25 ans un livre sur la philosophie occulte, imprégné de Kabbale juive. Il y enseignait la haute théologie, annonçant aux élus le secret de l'Évangile. A l'exemple de Trithème, il attaquait violemment les moines. En 1509, il se rendit à Dole, où il fut agréé comme membre de l'Académie et où il donna des leçons publiques sur le traité de Reuchlin *De Verbo mirifico*. Reuchlin réunissait les doctrines de la Kabbale et de Pythagore.

En se rendant à Dole, en Franche-Comté de Bourgogne, il espérait gagner la bienveillance de Marguerite d'Autriche. Il écri-

vit dans ce but un discours sur « La Noblesse et Excellence du sexe féminin » et le lui dédia. Il fut imprimé en 1529 : « L'homme, écrit-il, c'est Adam, c'est la Nature, la chair, la matière. La femme, c'est Ève, c'est la Vie, l'Ame, c'est le mystérieux tétragramme de l'ineffable toute-puissance divine. La femme eut pour berceau le Paradis, l'Homme reçut le jour au milieu des brutes. La femme est supérieure à l'Homme, par l'esprit autant que par la Beauté, ce reflet de la divinité, ce rayon de la céleste lumière, bien plus, la Femme, c'est Dieu lui-même... » On reconnaît sous ces énormes et absurdes flatteries, quelques notions bien gnostiques, le « tétragramme sacré » en particulier et l'idée de la Sophia, sagesse féminine du divin, l'idée aussi de l'« éternel féminin », bien connu des Teilhardiens.

Ce discours ne plut pas à Marguerite d'Autriche, car le provincial des Franciscains, Jean Catelinet, prêchant le Carême en 1510, devant la gouvernante des Pays-Bas, dénonça Corneille Agrippa comme « un hérétique judaïsant ».

Mais toujours poussé par Trithème, il expliqua que toutes les doctrines sur la Magie, l'Astrologie et l'Alchimie devaient être comprises selon un sens mystique. Bien lui en prit. En 1512, il devient conseiller impérial de l'empereur Maximilien. En 1515, il donne des leçons sur Hermès Trismégiste à Pavie, s'y marie, est reçu docteur en droit et en médecine. Il devient respectable, honoré, choyé. Puis, en 1529, Marguerite d'Autriche le nomme son conseiller, son indiciaire et son historien. Résultat d'une habile montée progressive, fruit d'une longue patience et couronnement d'une carrière. Désormais, il pourra écrire en toute sécurité, protégé par de si hauts patronages contre les tribunaux ecclésiastiques.

Voyons son enseignement. Dans son traité *De incertitude et vanitate scientium*, il part en guerre contre la raison humaine, professe un scepticisme généralisé sur lequel il bâtit sa mystique. Il enseigne l'union mystique de notre esprit avec la Nature et avec Dieu. Il attaque Aristote et sa logique, bien sûr. Il trouve ridicule que celle-ci veuille nous apprendre à conclure : « On

pense, écrit-il, que nos connaissances doivent partir des sens, mais les sens sont trompeurs, ils ne peuvent pas connaître les causes, où cependant il faut puiser toutes nos connaissances. » D'où cette conclusion que chaque homme doit se convaincre que la vérité ne peut être saisie que par la libre adhésion de la Foi : « La bonté de l'homme ne repose que sur le libre arbitre, qui se prouve par la foi, en laquelle nous nous tournons vers Dieu, source de toute vérité. C'est non pas la langue, mais le cœur qui est le siège de toute vérité. Ce n'est pas la raison, c'est la volonté qui nous unit à Dieu. » Voilà une belle définition du Fidéisme, avec un culte de la volonté, privée de sa norme, la raison, et placée à la source de la connaissance. C'est du Modernisme...

Corneille édifie la Théologie sur l'Écriture Sainte et il en veut grandement aux théologiens d'avoir privé le peuple de cette unique source de la religion. Mais il ne faut pas comprendre l'Écriture littéralement. Elle ne révèle son véritable sens que par l'Illumination divine du Saint-Esprit. Dieu seul est vrai, les hommes sont tous menteurs. Par notre raison qui spécule à tort et à travers, nous ne pouvons comprendre le sens mystique de la Parole révélée. « Notre foi, dit-il, doit être dirigée par Dieu. Dieu seul est vrai, c'est avec lui que nous sommes en connexité par la Foi. Il nous révèle tout, il nous fait tout voir en lui. »

Évidemment, si l'âme humaine est une parcelle divine, étincelle lumineuse plongée dans un corps, il n'est nul besoin d'un outil naturel, comme l'est la raison, pour atteindre péniblement, avec beaucoup d'efforts et de risques d'erreurs, une Vérité que nous possédons déjà en nous-même, puisque notre âme est déjà pleine de toutes les connaissances, qu'elle est la source même de toutes les idées, qu'elle est en connexion avec la Nature de Dieu. D'où ce mépris de la raison qui est commun à toute la Gnose depuis toujours et que nous retrouverons chez Luther, aussi bien que chez les Romantiques et les traditionalistes du siècle dernier.

Dans son ouvrage *De occulta philosophia*, Corneille Agrippa

reprend l'enseignement des néo-platoniciens. A la manière des humanistes du XVIe siècle, que nous avons exposée précédemment, il parle des dieux, affirme que les pécheurs et les païens ont été saisis par l'Esprit, angélique ou divin ; « Au surplus, dit-il, toutes les religions sont bonnes, quoique la chrétienne soit la meilleure. » « La religion, écrit-il encore, purifie l'esprit et le rend divin ; par là aussi elle augmente les forces de la nature... »

« Une force universelle anime le monde et s'y révèle, mais tout doit être ramené aux idées de Dieu, lesquelles sont unes en lui mais multiples dans l'Ame du monde ; celle-ci les verse dans les choses inférieures par le moyen des astres, dans la matière, elles n'existent que comme des ombres. Elles sont aussi dans notre esprit, elle nous sont innées, comme l'enseigne Platon... Les choses matérielles sont occupées par des forces occultes. Les éléments sont pleins de vie et d'âme. Un esprit les met en mouvement. De là la nécessité d'une source universelle de vie, c'est-à-dire de l'Ame du monde, suivant Platon. »

On voit par ces extraits de sa *Philosophie occulte* que Corneille Agrippa était profondément panthéiste. Tous ces thèmes sont communs en effet et à Platon et à la Gnose. On ne se demande plus comment il put échapper aux foudres de l'Église, maintenant que l'on connaît ses puissants protecteurs.

b) L'œcuménisme selon Thomas More

Thomas More ou Morus (1485-1535), grand chancelier d'Angleterre sous le roi Henri VIII, fut décapité sur l'ordre du roi, le 6 juillet 1535, pour avoir refusé de renier sa foi catholique. Il fut donc réellement martyr. Le récit de sa captivité et de sa mort est admirable. L'Église romaine l'a canonisé très justement en 1935. Mais cela ne doit pas nous leurrer. Il fut, toute sa vie, un humaniste profondément paganisé et ami intime d'Érasme, dont nous parlerons bientôt. Sa conversion finale reste le fruit de la grâce divine et de la liberté humaine. On ne peut lui trouver une explication simplement humaine et rien dans sa vie passée ni dans son activité intellectuelle ne pouvait laisser prévoir une telle conversion.

Son livre célèbre l'*Utopie*, inspiré par la *République* de Platon, est une œuvre vraiment subversive de la foi chrétienne. Nous avons déjà montré que l'idéal de vie exprimé dans toutes les pages du livre est totalement païen, qu'il n'y a nulle place en Utopie pour quelque religion que ce soit, puisque les Utopiens sont beaux, bons, parfaits, pleinement heureux dans la satisfaction de tous leurs instincts et l'exaltation de leurs plaisirs.

L'île d'Utopie a la forme ovale : terre bien protégée par des rochers bordés d'eaux tièdes et tranquilles, fertile et accueillante. Sa capitale Amorante, au débouché du fleuve, a la position exacte de l'embryon dans le sein maternel. L'Utopie est prévoyante, nourricière, maternelle. Elle est l'œuf primitif d'où sont sortis tous les mondes qui peuplent l'univers, elle est la cellule originelle, la matrice du monde. Elle est Dieu répandu par émanation dans tous les êtres. L'inspiration du livre est nettement panthéiste.

Mais continuons notre exploration à travers l'île d'Utopie. Comme dans la *République* de Platon, comme dans l'État soviétique, tout y est réglementé avec une précision d'horloger. Toutes les activités privées et publiques sont minutieusement réglées. Il n'y a pas de place pour la moindre spontanéité, pour un équilibre personnel et social, laissé au libre jeu des initiatives personnelles. Une seule liberté a été proclamée au début par le roi Utopus : la liberté religieuse. Ce pourrait être l'aveu que la religion est sans importance dans la vie de la Cité, alors que toutes les autres activités sont réglées parce que nécessaires et fondamentales.

Mais le motif invoqué par le roi Utopus est remarquable : « Il n'eut pas seulement en vue le maintien de la paix naguère troublée par des combats incessants et des haines implacables, il pensa encore que l'intérêt de la religion exigeait cette mesure. Jamais il n'osa rien statuer en matière de Foi, ne sachant si Dieu n'inspirait pas lui-même aux hommes des croyances diverses afin

d'éprouver cette multitude de cultes. Au reste une intuition providentielle le portait à croire que si toutes les religions étaient fausses, à l'exception d'une seule, un temps viendrait où, à l'aide de la douceur et de la raison, la vérité se dégagerait d'elle-même, comme un chemin lumineux au milieu d'une nuit d'erreurs enchevêtrées. Mais en attendant, qui pourrait dire si Dieu ne se complaisait pas dans cette multiplicité colorée d'hommages, dans ce jeu sincère et appliqué d'enfants qui vont à sa recherche ? »

Voilà qui est admirable. La multiplicité des religions est un hommage coloré et un jeu sincère, elle est d'ailleurs inspirée par Dieu. La Vérité se dégage d'elle-même par la libre pensée des hommes. Bien sûr, puisque l'âme est une « étincelle divine », qu'elle possède en elle-même la Vérité, qu'elle la fait jaillir de son propre fond. Elle n'a nul besoin d'un soutien extérieur, comme d'une révélation. Nous sommes ici dans la logique de la Gnose.

Comment donc alors expliquer cette multiplicité qui nous paraît, à nous, pauvres humains ordinaires, une contradiction insoluble ? La réponse est toute simple. Toutes les religions sont vraies, mais d'une vérité relative et complémentaire, elles sont toutes des formes particulières et respectables d'une Unique Religion Universelle, celle qui fut enseignée par le Serpent à nos premiers parents : c'est l'Œcuménisme, et c'est une révélation satanique : « *Eritis sicut dei* ».

Quand le roi Utopus nous dit : « Si toutes les religions étaient fausses », nous avons bien compris que cette condition était irréelle, puisque c'est Dieu qui a inspiré cette diversité de croyances.

Or nous savons bien que notre âme n'est pas divine, que notre raison est simplement naturelle. Elle est orientée de soi vers la Vérité ; mais, depuis la faute originelle, elle ne peut l'atteindre que par un effort soutenu et difficile. Les risques d'erreur sont multiples. C'est pour cela que l'homme a besoin d'autorités naturelles, celle du Père, celle du Prince, celle du Prêtre. Or, les

humanistes ont proclamé le rejet de toutes les autorités. Dans son *Momus*, écrit en 1443, Léo-Baptista Alberti s'élevait contre le principe d'autorité en matière de pensée et terminait par cet aphorisme dont on peut tirer les plus graves conséquences : « Rien ne rejette plus la Vérité dans l'ombre que l'Autorité. »

D'ailleurs le Bonheur est déjà installé en Utopie. Un jour, cependant, un des disciples d'Hythlodée est venu à Amorante, la capitale. Il a exalté incontinent la religion chrétienne, l'existence d'un Sauveur, quelque part. Pour sauver qui, mon Dieu, puisque tout va très bien au royaume d'Utopie ? Il a poussé même l'audace jusqu'à vociférer contre les sectateurs des mystères païens, les traitant d'impies et de damnés. Évidemment, il a été expulsé aussitôt. En Utopie, comme en régime soviétique, toutes les religions sont autorisées, sauf celle de Jésus-Christ. On y a proclamé d'abord la liberté religieuse, puis la liberté de propagande antireligieuse, mais pas de propagande religieuse, ce qui est logique. Pourquoi réclamer la liberté religieuse, dans un État chrétien où l'ensemble de la population est restée fidèle à sa Foi ? On ne veut pas par là revendiquer le droit d'adorer le vrai Dieu, puisqu'il est déjà assuré. On ne peut donc revendiquer que le droit de refuser cette adoration.

Et la suite de l'histoire d'Angleterre nous le démontre. Une fois maître du pouvoir politique, le Serpent envoie promener « l'aide de la douceur et de la raison » et organise la persécution la plus violente contre tout ce qui se veut catholique, le pillage et la destruction des monastères, le massacre en grand des populations révoltées et deux siècles de violences sanguinaires en Angleterre et en Irlande contre les prêtres de l'Église catholique et leurs fidèles. Ce sont des pages d'histoire que nos écrivains protestants ont bien pris soin de mettre entre parenthèses.

Cependant, nous sommes ici en pleine hypocrisie. Proclamer un égal respect pour toutes les religions, c'est montrer par là même qu'on les méprise toutes également. Car, de fait, dans la Cité d'Utopie, il existe une religion officielle et obligatoire. On a dressé un temple au centre de la Cité où tout est calculé

pour favoriser le recueillement. Tous les Utopiens s'y rendent régulièrement et adressent un culte « œcuménique » à une seule divinité « éternelle, immense, incompréhensible » qu'ils appellent Mithra [1] et dont la nature se répand dans tout l'univers. Ainsi, les Utopiens s'adorent eux-mêmes dans le miroir de leur Mithra. On ne peut être plus panthéiste.

Thomas More ne s'est pas contenté d'exposer sa pensée sur la société idéale, dans l'*Utopie*. Il a essayé, comme chancelier d'Angleterre, de mettre en pratique son enseignement. « Si les Turcs, les Sarrazins et les païens, explique son porte-parole dans l'*Utopie*, souffraient que la foi catholique soit prêchée paisiblement parmi eux, et si nous, chrétiens, nous acceptions que dans notre cité toutes les sectes prêchassent parmi nous, toute vio-

1. Nous savons que le culte de Mithra a été opposé, dans les premiers siècles chrétiens, à celui de Jésus-Christ. Mithra, c'est le soleil invaincu (*Sol invictus*). Il a failli devenir le culte officiel de l'Empire sous Aurélien. Les humanistes de la Renaissance ont repris ce culte, mais en secret, dans leurs conventicules intimes. Le système héliocentriste, enseigné par Copernic et repris par Galilée, est bien une manifestation de l'adoration du Soleil. Copernic écrit dans *De revolutionibus orbium coelestium* : « *In mundo vere omnium residet Sol. Quis enim in hoc pulcherrimo templo lampadem hanc in alio vel meliori loco poneret, quam unde totum simul possit illuminare. Siquidem non inepte quidam lucernam mundi, alii mentem, alii rectorem vocant. Trismegistus visibilem deum.* » Le soleil est donc, selon Copernic, l'Esprit du Monde, le recteur des mondes, un dieu visible. La référence à Hermès Trismégiste est significative. Le Soleil réside, a son séjour, son siège, dans toutes les choses du monde et le monde est son temple. N'est-ce pas une définition du Panthéisme ?

Galilée précise : « Il me semble que dans la nature se trouve une substance très volatile, très ténue, très rapide, qui, en se répandant dans l'Univers, pénètre tout sans obstacle, réchauffe, donne vie et rend fécondes toutes les créatures animées. Il semble que les sens eux-mêmes nous montrent que le corps du Soleil est le réceptacle de cet ''esprit'', hors duquel se répand sur tout l'univers une immense lumière accompagné de cet esprit calorifique et pénétrant tous les corps capables d'être animés, leur donne vie et fécondité... »

Le Soleil est un dieu visible au centre de l'Univers, immobile ; il pénètre toutes les créatures. Il est source de vie, il anime tout. C'est bien un culte solaire que Copernic et Galilée pratiquaient. Ce fut à la lumière de ces textes que les juges du Saint-Office ont condamné Galilée. Voilà qui nous ouvre des perspectives nouvelles sur le « complexe Galilée » !

lence mise à part et d'un commun accord, je ne doute aucunement que la foi au Christ, loin de subir une diminution, en retirerait un immense profit. »

Et pour mettre en accord sa pensée et ses actes, il se fit le complice actif des hérétiques. Il nous l'a expliqué, vers la fin de sa carrière de chancelier. « Pour l'hérétique, je hais son erreur et non sa personne, je voudrais de grand cœur que l'une fût exterminée et l'autre sauvée. Ces ''frères'' bénis, professeurs et prêcheurs d'hérésie, ont beau crier à pleine voix leurs mensonges, je n'ai pas d'autre conduite à leur égard. Et si l'on savait de quelle indulgence et de quelle pitié j'ai fait preuve, je vous jure que personne ne me contredirait. » Voilà qui définit un état d'âme humaniste.

Lorsque More fut nommé chancelier, l'Angleterre pratiquait une même règle de Foi. Or, dans le même temps, l'hérésie battait son plein, les hérétiques luthériens mutipliaient les pamphlets à travers tout le pays. Mais la police du chancelier fermait les yeux. Pas question de tribunaux, ni du bûcher à Smithfield. Quand il reçoit quelques trublions, il les écoute, il les questionne, il essaye de susciter en eux un mouvement de conversion ou de remord. Il leur demande de renoncer à diffuser leur doctrine. Enfin il se montre plein de pitié et d'indulgence à leur égard, comme il le dit lui-même. Point, c'est tout ! Érasme, son ami intime, a pu écrire à l'évêque de Vienne que durant le passage de More à la chancellerie aucune exécution n'avait eu lieu. On sait la suite et comment « la Foi au Christ en a retiré un immense profit » !

c) *Un prêtre « moderniste » : Érasme*

Érasme est né le 28 octobre 1467 à Rotterdam. Son père, Geart Praet, était ecclésiastique et ne put légitimer son fils. Il se nomma « Geert Geerts », c'est-à-dire « Gérard, fils de Gérard ». Il prit, comme écrivain, le pseudonyme de Desiderius erasmus (du grec ἐράσμιος, aimable). Il fut ordonné prêtre le 25 février 1492 par l'évêque de Cambrai, Henri de Berques, qui fut pour lui un fidèle

protecteur. Il vécut longtemps à Londres, chez Thomas More, puis en 1521, il s'installa à Bâle.

Le dernier mot de toute sa philosophie, c'est la Liberté. Il soutient efficacement les efforts de Luther pour réformer l'Église. En 1519, en réponse à une lettre affectueuse de ce dernier, il lui précise : « Votre lettre respire une âme chrétienne... Il me semble qu'on avance plus par une douce modération que par importunité ; n'est-ce pas ainsi que le Christ amena le monde sous sa loi ? » Voilà un conseil qui ne pouvait guère modérer l'ardeur fougueuse et violente du Réformateur.

Érasme veut montrer à ses amis protestants que les libelles et caricatures répandues par eux en Europe ne peuvent que faire tort à leur cause : « Croyez-vous par de tels moyens frayer les voies à l'Évangile ? Je crains plutôt que sotte malice et malicieuse sottise, en culbutant les hommes lettrés et l'Évangile même si faire se pouvait, ne vous fassent choir vous-mêmes en discrédit. » Puis il se retourne vers la cour de Rome, il supplie le pape Adrien IV de se montrer tolérant : « Le mal est trop profond, lui explique-t-il, pour pouvoir être guéri par le fer et le feu. De mutuelles concessions sont nécessaires, la doctrine sur laquelle repose la foi demeure intacte... Il faudrait en outre offrir au monde l'espoir de voir changer certaines choses qui donnent lieu à des plaintes légitimes. Au doux mot de Liberté, les cœurs s'épanouiront. »

« Dans le cœur de Luther, ajoute-t-il, brillent des étincelles de la vraie doctrine évangélique, mais au lieu de le mettre sur ses gardes, de lui présenter la vérité avec douceur et bonté, des théologiens qui ne le comprennent pas, qui souvent ne l'ont pas lu, le dénoncent au peuple avec des clameurs insensées, le blessent de violentes attaques, n'ont à la bouche que les mots d'hérésie, hérésiarque, schisme et antéchrist. On condamne en Luther, comme hérésie, ce qu'on trouve orthodoxe dans saint Bernard et dans saint Augustin. Beaucoup se répandent en injures contre Luther qui ne croient pas eux-mêmes à l'immortalité de l'âme. » Il écrit, le 1er novembre 1519 à l'archevêque de Mayence : « Des

théologiens à qui la mansuétude conviendrait par-dessus tout, semblent ne respirer que le sang humain, tant ils aspirent à l'arrestation de Luther et à sa perte. » Enfin, lorsque la bulle d'excommunication fut publiée : « Cette bulle, écrit-il, qui sent la cruauté, plutôt que la pensée douce et bienveillante de notre Léon X. »

Mais voyons les « choses qu'il faut changer, parce qu'elles donnent lieu à des plaintes légitimes ». Érasme critique le jeûne, les indulgences, les jours de fête, le culte des images, les vœux monastiques et la confession auriculaire. Il se prononce pour la dissolution du mariage. Il se moque de l'Immaculée Conception de la Vierge, il plaide la cause de l'Arianisme ; émet des doutes sur la divinité du Christ, sur la Sainte-Trinité. Il nie l'éternité des peines. Il veut que les enfants parvenus à l'âge de raison, ratifient les engagements du baptême. Il demande au pape d'accorder le calice aux laïques et le mariage aux prêtres... C'est tout ? C'est plus même que le programme mis en œuvre par la réforme luthérienne. Beaucoup de ces revendications ont dû attendre le concile Vatican II. On voit aujourd'hui l'acharnement avec lequel nos modernes réformateurs s'efforcent de démolir ce qui reste de la foi chrétienne, en mettant en œuvre les réclamations d'Érasme. Le « modernisme » est resté le même depuis la Renaissance.

Un controversiste des plus célèbres, Josse Clichtove de Nieuport, publia en 1519 un écrit intitué *Propugnaculum fidei* où il reprochait à Érasme de rejeter la loi canonique qui imposait la continence au clergé. Érasme lui fit une courte et prompte réponse où il soutint que l'Église pouvait permettre le mariage à ceux des ecclésiastiques auxquels il n'était pas possible de vivre dans le célibat. Les théologiens de Louvain l'ont traité de porte-étendard de la faction luthérienne, de libre penseur qui faisait le même cas de l'habit d'un moine que du manteau d'un coquin, qui aurait donné toute la scolastique pour un seul traité de Cicéron et qui eut de la peine à ne pas dire : « Saint Socrate, priez pour nous » !

Érasme s'éteignit à Bâle dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536, à l'âge de soixante-neuf ans. Il mourut sans l'assistance d'un prêtre et dans le refus des derniers sacrements. Conclusion logique d'une vie toute consacrée à la démolition de la foi chrétienne.

DE L'HUMANISME À LA RÉFORME

On sait la haine farouche des humanistes à l'égard de la Philosophie scolastique. Ils lui reprochaient surtout son appel à la raison naturelle pour asseoir les vérités de la Foi sur des bases inébranlables. Érasme est parti en guerre contre les théologiens du Moyen Age. « Tout leur effort, écrit-il dans l'*Éloge de la Folie*, consiste à interroger, à diviser, à distinguer, à définir. Une partie est divisée en trois, la première des trois en quatre et chacune des quatre de nouveau en trois. Qu'y a-t-il de plus éloigné du style des prophètes, du Christ et des apôtres ? » Mais son ironie s'égare et se méprend. Ce qu'il dénonce là avec tant de véhémence, c'est l'usage naturel de notre intelligence. Elle est commune à tous ceux qui veulent prendre la peine de réfléchir. Elle ne prétend pas se substituer à la parole et au style de Jésus ou des prophètes, elle prétend seulement en comprendre le bien-fondé et la raison d'être.

Or, les Protestants vont accentuer cette haine de la raison et de son usage dans la philosophie scolastique, qu'ils ont reçue des humanistes. Ils ont proclamé la nécessité de lire la Bible dans le texte, sans aucun commentaire, puisque l'âme du lecteur est en contact direct avec la divinité qui l'inspire. Il faut donc développer les études linguistiques, étudier l'hébreu et le grec, mais repousser la Théologie. D'où le mépris affiché contre la Sorbonne, « maîtresse d'erreur » et l'engouement pour les collèges royaux où pouvaient se donner libre jeu les nouvelles modes intellectuelles, sans risques de condamnation, puisque ces collèges étaient protégés par le roi.

En 1535, dans une « Épître au roi du temps de son exil à Ferrare », adressée à François I[e], Clément Marot écrit :

« Autant comme eux, sans cause qui soit bonne,
Me veut de mal l'ignorante Sorbonne,
Bien ignorante elle est d'être ennemie
De la trilingue et noble Académie
Qu'as érigée. Il est tout manifeste
Que là-dedans, contre ton veuil céleste,
Est défendu qu'on ne voize allégant
Hébreu, ni grec, ni latin élégant,
Disant que c'est langue d'hérétiques.
O Pauvres gens de savoir tout étiques,
Bien faites voir ce proverbe courant:
Science n'a haineux que l'ignorant. »

L'humaniste Ramus, professeur au Collège royal, futur Collège de France, reprochait à l'Université son immobilisme, le *statu quo* de ses méthodes. Il fut pour les humanités, pour le grec, pour l'hébreu et partant pour le protestantisme, contre la Sorbonne, contre la scolastique, au fond de laquelle se trouvait, pourtant, l'orthodoxie.

La Renaissance humaniste a préparé les voies au Protestantisme, en permettant l'exercice du libre examen dans la lecture des textes bibliques, sans référence à un enseignement autorisé de la Théologie. Dans son *Praemium reformandae academiae parisiensis*, Ramus prétendait imposer l'hébreu, comme base nécessaire de toute théologie. Il fut aussi l'âme du Collège royal, dont la plupart des professeurs passèrent au Protestantisme : Ramus lui-même, Vatable, Mercier, Palma-Gayet, qui tenait la chaire d'hébreu...

Lorsque Ignace de Loyola vint à Paris, avec ses futurs compagnons, pour se préparer à la Théologie, il se rendit à la Sorbonne ; il déconseilla à ses amis de suivre les cours de langues anciennes, donnés par les lecteurs royaux, origines du Collège de France, que le roi venait d'instituer en 1530. Son compagnon, Bobadilla, écrit que « l'hérésie luthérienne commençait à se répandre à Paris ; en ce temps-là on en brûlait beaucoup sur la place Maubert et ceux qui grécisaient luthéranisaient » (« *qui graecisabant lutheranisabant* »).

Son autre compagnon, Xavier, dans une lettre à son frère, en 1535, dit qu'il a grande reconnaissance à Ignace, qu'il lui doit de s'être détaché des « mauvaises fréquentations » que son peu d'expérience ne lui permettait pas de reconnaître comme telles. « Maintenant que les hérésies se sont déchaînées à Paris, je ne voudrais à aucun prix avoir des relations avec ces gens. » Et plus loin il ajoute que ces hommes dont Ignace l'a détaché « extérieurement semblaient bons, mais intérieurement ils étaient pleins d'erreurs, comme la suite l'a fait voir clairement ».

Sur les dires des humanistes et surtout d'Érasme, on a continué à affirmer dans tous les manuels d'histoire, que la Sorbonne était en pleine décadence, que la Scolastique était périmée, qu'il fallait une grande réforme de l'enseignement. Ce n'était pas l'avis d'Ignace de Loyola, qui a trouvé, au contraire, dans cette vieille Sorbonne, si décriée par les humanistes, le point d'appui fondamental de toute sa formation intellectuelle et spirituelle.

Il a fait de la Scolastique aristotélicienne et thomiste la base de tout l'enseignement des Jésuites. Dans ses *Constitutions de la Compagnie de Jésus* il recommande la doctrine de Saint Thomas d'Aquin, jusqu'à ce qu'apparaisse « une autre théologie plus adaptée aux temps modernes » et plus utile, mais dans le prolongement de celle de saint Thomas. Dans sa *Ration studiorum*, il précise qu'il faut enseigner la philosophie et la physique « non seulement conformément à la vérité, mais aussi dans le sens d'Aristote et de son esprit », avec interdiction « de jamais s'éloigner d'Aristote, quand il s'agit de point de quelque importance ». On ne doit jamais se servir qu'avec une extrême prudence de commentaires non chrétiens et « s'il se trouve quelque chose de bon à tirer de leurs œuvres », du moins il faut les citer « sans en faire l'éloge ». Dans l'appendice de ses *Exercices spirituels*, Ignace recommande de « tenir en haute estime la théologie positive et la théologie scolastique », car « c'est le devoir des théologiens scolastiques de dénoncer, de combattre et de réfuter les erreurs religieuses, les faux raisonnements et les opinions dangereuses de leur époque ». Voilà qui est net. Saint Ignace de

Loyola avait très bien compris que l'Humanisme platonisant de son temps conduisait nécessairement à l'hérésie protestante et il a lutté toute sa vie contre ce mouvement vers l'hérésie, et la Société de Jésus à sa suite.

Comment s'opère ce passage du Platonisme des humanistes à l'hérésie protestante ? C'est ce qu'il nous reste à démontrer.

Les Gnostiques ont toujours affirmé que l'âme humaine était « une étincelle divine », parcelle de l'Ame du Monde, qui n'est autre chose que le Dieu immanent dans l'Univers. Cette doctrine a été reprise par les mystiques allemands dès le XVe siècle et a passé à travers Maître Eckart dans la pensée des Réformateurs. Ils y ont vu la preuve que notre âme était en contact immédiat et permanent avec Dieu, ils comprirent que dans chaque conscience résidait une « certitude », que la voix de la conscience était la voix de Dieu résidant en nous-même.

Notre âme n'est donc en nous qu'un instrument passif entre les mains de Dieu, dont l'influence irrésistible l'entraîne en toute direction. L'homme est bien, selon l'expression des Réformateurs, « un bloc de bois ou de pierre », il subit une force universelle et unique qui se substitue à son action propre. L'individualité est fondue dans une totalité animée d'un mouvement perpétuel et divin. C'est Dieu qui, en nous, est le principe de causalité dans tous nos actes, c'est Dieu qui opère en nous et le Bien et le Mal.

Zwingli, plus hardi et plus logique que Luther, en tire les conclusions, en 1530, dans son traité de la Providence : « Une force créée, écrit-il, n'est pas autre chose que la force universelle qui se manifeste dans un nouveau sujet et sous une nouvelle forme. » « L'être de Dieu, ajoute-t-il, est l'être même de toutes choses, etc. » Voici les formules en latin : « *Omnium esse numinis Esse. — Certum est quod, quantum ad Esse et Existere attinet, nihil sit quod numen sit, id enim est verum universorum Esse. — Jam constat, extra infinitum hoc Esse nullum Esse posse. — Creata virtus dicitur, eo quod in novo subjecto et nova specie universalis aut generalis ista virtus exhibitur.* »

On trouve dans ces expressions tout Spinoza et tout Hegel. D'un seul coup la Réforme aboutit au panthéisme par l'absorption de l'activité humaine dans l'opération divine et la négation du libre arbitre.

Kant est le philosophe des Réformateurs. Pour lui précisément, comme pour Platon, comme pour Maître Eckart, la conscience est « la participation » immédiate de l'homme à l'Idée du Bien et par là la garantie de son autonomie morale. C'est pourquoi dans sa *Religion dans les limites de la simple raison*, on lit, au début du chapitre intitulé : « Du fil conducteur de la conscience dans les affaires de la foi » : « La question n'est pas de savoir comment la conscience doit être dirigée, car elle ne veut pas de fil conducteur ; c'est assez d'avoir une conscience. La conscience morale est une conscience psychologique, qui s'oblige elle-même... Donc, si la conscience psychologique me dit qu'une action que je veux entreprendre est juste, sa parole est un impératif absolu... » Autrement dit : Ma conscience, étant la voix même de l'Absolu qui réside en moi, est totalement autonome et n'a pas de direction à recevoir d'une règle de moralité hétéronome, c'est-à-dire d'une loi divine s'imposant à moi de l'extérieur. C'est la conscience divinisée, parce que participant à une unique conscience universelle. Il n'y a plus de place pour un libre choix, face à une règle reçue. Il n'y a donc plus ni bien ni mal, puisqu'est juste tout ce que ma conscience me dit d'entreprendre.

CONCLUSION

Par un mouvement continu de va-et-vient, nous avons parcouru la Gnose, la Kabbale, l'Humanisme et le Protestantisme et nous avons rencontré des hommes passionnés, tendus vers leur déification. On peut, cependant, sentir, dans cette recherche d'un bonheur parfait, comme une inquiétude sous-jacente : Et si tous ces efforts aboutissaient à l'inverse du but recherché... !

L'homme qui accepte sa condition naturelle de créature, qui adore son Dieu, lui rend hommage et se soumet à sa loi, possède un bonheur, imparfait sans doute, mais paisible. Il est libre, mais d'une liberté d'enfant de Dieu. Il peut choisir parmi les multiples biens que le créateur a mis à sa disposition. C'est le libre arbitre. Il peut aussi, sans doute, en user raisonnablement ou déraisonnablement, c'est-à-dire en mésuser : c'est le choix possible entre un mal et un bien. C'est aussi une responsabilité...

L'homme révolté qui rejette Dieu, refuse cette responsabilité. Du coup, il perd son libre arbitre. Il ne lui reste plus qu'à dresser son Humanité sur un piedestal, comme un dieu Panthée et à s'adorer. Le voilà dissous dans une divinité « totale », perdu dans le Grand Tout Plérôme, dont il n'est plus qu'une parcelle, indéterminée, interchangeable. Il a perdu sa libre volonté. Il n'y a plus pour lui ni bien, ni mal, puisque tout devient déterminé et nécessaire. La Cité d'Utopie, comme la République de Platon, comme l'État soviétique est un monde clos, fermé sur une humanité déifiée. L'homme, « étincelle divine », est entièrement prisonnier de la Cité jusque dans la satisfaction de ses moindres plaisirs. La liberté religieuse, proclamée au début, est enfin réalisée, puisqu'il n'y a plus de religion. L'homme est définitivement « libéré » de Dieu.

Telle est la révélation du Serpent. Il avait dit à nos premiers parents : « Vous serez comme des dieux », mais il n'avait pas ajouté, « Ainsi vous deviendrez mes esclaves, puisque je suis le maître de ce monde ». Un moment, Adam et Ève se sont laissés convaincre. Mais la divinisation n'a pas eu lieu. L'esclavage, lui, est bien devenu la réalité quotidienne et c'est l'Enfer.

CHAPITRE III

GNOSE ET « TRADITION »

Nous avons expliqué dans un précédent livre [1] comment la philosophie de Descartes s'était au XVIIe siècle substituée à la philosophie chrétienne du fait du ralliement au cartésianisme des *Oratoriens* peu à peu imités par la majorité des religieux au cours du XVIIIe siècle.

Cette disparition de la philosophie scolastique et son remplacement par la pensée rationaliste ont puissamment contribué à l'évolution intellectuelle du XVIIIe siècle et à la Révolution de 1789 qui en fut la conséquence politique. Il faut nécessairement s'en souvenir si l'on veut comprendre ce qui s'est passé par la suite, la situation au XIXe siècle étant directement tributaire de celle du XVIIIe siècle en beaucoup de domaines, tout particulièrement en matière de philosophie.

Après la tourmente révolutionnaire, l'Église de France se mit courageusement à réparer les ruines, à rouvrir les églises, à restaurer la liturgie et le catéchisme. De nouveaux ordres religieux partirent à la conquête des populations abandonnées et paganisées. On put assister alors à une vraie renaissance religieuse en tous les domaines vers le milieu du siècle. Un seul resta longtemps en friche, celui de la philosophie chrétienne. Un clergé insuffisant, écrasé par l'abondance des tâches

1. Cf. *De la Gnose à l'Œcuménisme*, Éd. de Chiré, 1983, chapitre III.

nouvelles, n'avait pas assez de loisirs pour se consacrer à l'étude.

Quelques penseurs isolés, des laïcs souvent autodidactes, se levèrent alors pour dénoncer avec éloquence et conviction les méfaits de la Révolution, son caractère satanique et antichrétien. Ils n'eurent pas de peine à conquérir le public cultivé de leur temps, les horreurs de la Révolution étant encore dans toutes les mémoires, et leurs ouvrages connurent un immense succès. Nous nous en tiendrons, dans notre exposé, aux plus célèbres de ces écrivains : Joseph de Maistre, le vicomte de Bonald, l'abbé de Lamennais et Blanc de Saint-Bonnet.

Ils constituèrent, dans l'histoire de la philosophie chrétienne, un mouvement tout à fait original et qui n'eut qu'un succès momentané, avant de disparaître sans laisser de traces visibles par la suite, le Traditionalisme.

Comment donc Alain Besancon, dans son livre *La confusion des langues*, a-t-il pu qualifier cette école traditionnelle de « première invasion gnosticisante » ?

Il précise même que « dans leur exaltation de la Papauté, de l'Inquisition, de l'autorité spirituelle sous toutes ses formes, on n'imagine pas qu'ils fassent passer une marchandise suspecte — et elle passe d'autant mieux que ses porteurs se mettent à l'avance en toute sincérité sous la protection des autorités qu'ils restaurent ; celles-ci ne s'en aviseront qu'avec une génération de retard (vers 1840).

« Aux origines, l'Humanité a reçu avec la langue non point seulement un système de communication, mais un système de pensée, une doctrine. Elle forme la révélation primitive, la Tradition. Celle-ci est transmise par la Société, gardienne voulue par Dieu de la Vérité fondamentale qui la communique à ses enfants et leur en dévoile le secret par la langue qu'elle leur enseigne.

« C'était cousiner avec les Illuministes qu'on vomissait d'autre part pour avoir préparé la Révolution, mais dont on reprend le traditionalisme initiatique, cette fois au profit de la réaction ».

Voilà un tableau qui ne correspond guère à l'idée que l'on s'est fait depuis toujours de cette école dans nos familles traditionnelles. Nous verrons que ce tableau est tout à fait exact et dans l'exposé qui va suivre nous allons probablement bouleverser bien des idées et des jugements qui paraissaient solidement assurés.

Une première difficulté doit être soulevée d'abord. Comment des hommes très pieux et très chrétiens ont-ils pu faire cohabiter dans leur esprit une soumission profonde et sincère à l'enseignement de l'Église avec des enseignements que l'Église avait toujours condamnés ? La première réponse est évidemment l'ignorance religieuse de ces maîtres de la pensée contre-révolutionnaire. Ils furent des autodidactes. Ils n'avaient jamais étudié la philosophie chrétienne. Leurs maîtres à penser furent les écrivains antichrétiens du siècle précédent, Rousseau, Montesquieu, Fénelon, « ce Renan du XVIIIe siècle »...

Lacordaire a bien vu cette incohérence d'une pensée ballottée entre des vérités partielles et des erreurs mal saisies.

« La plupart des hommes ignorent leur route, dit-il dans sa *Lettre sur le Saint-Siège* ; ils croient que l'univers s'arrête à l'endroit où ils sont fatigués et que les principes sont inconséquents comme les personnes ou n'ont pas plus de portée qu'elles n'en ont. Mais, poursuit-il admirablement, bien que cette portion aveugle et paresseuse diminue la force du pouvoir qui lui donne l'impulsion, elle le sert merveilleusement, parce qu'elle forme des échelons où s'arrêtent les âmes et les instruments qui ne pouvaient aller plus loin. S'il n'existait aucune nuance entre l'erreur et la vérité, peu d'hommes seraient assez forts pour tomber dans l'erreur. Ils ont bien besoin d'y descendre lentement et de se familiariser avec les ténèbres. C'est pourquoi, pour juger une puissance, il faut en poser le principe, déduire des conséquences accomplies celles qui en sortiront inévitablement et, laissant de côté la foule qui ne sait jamais ce qu'elle fait, voir l'action d'où elle part... »

En effet, nous pouvons porter à notre insu, dans notre système

de pensée, des erreurs partielles dont nous ne saisissons pas bien les conséquences, ni même les prémisses qui y sont implicitement contenues. Nous les corrigeons en nous par l'expérience et la réflexion. Mais nous les laissons cohabiter dans notre esprit et un jour la contradiction, enfin aperçue, nous fait rejeter au dehors tout ce qui ne fait pas réellement corps avec notre système général de pensée. Il n'y a pas de cohésion possible entre l'erreur et la vérité. L'une des deux doit éliminer un jour l'autre. Ce sera par exemple, comme nous le verrons, le cas de Lamennais lisant Joseph de Maistre.

Joseph de Maistre lui-même qui se veut catholique complet, parfaitement soumis à l'enseignement de l'Église, dit néanmoins en 1816 : « J'en suis demeuré à l'Église catholique romaine, non cependant sans avoir acquis dans la fréquentation des illuministes martinistes et l'étude de leur doctrine une foule d'idées dont j'ai fait mon profit. »

Son biographe, Émile Dermenghen, nous explique que l'enseignement des illuministes a joué dans son esprit le rôle d'un ferment, alors que la doctrine catholique romaine a servi de contrepoids, de régulateur et de frein. Il précise encore que cet amalgame d'idées contradictoires, qui aurait dû provoquer une explosion, a pu s'établir parce que Maistre avait le souci de les étayer les unes par les autres. Mais nous savons que certains de ses lecteurs vont au contraire pousser les principes illuministes contenus dans ses œuvres jusqu'à leurs conséquences profondes et subir alors les condamnations romaines.

LES SOURCES DE CETTE PHILOSOPHIE « TRADITIONNELLE »

A. L'ENSEIGNEMENT DE DESCARTES

Nous avons déjà expliqué précédemment le rôle destructeur de la philosophie de Descartes. Par son doute méthodique et par son « Cogito », Descartes a détruit dans les âmes toute possibilité d'atteindre quelque vérité que ce soit.

Il est, en effet, absurde de demander à notre esprit de faire le vide complet de toutes les connaissances par un acte contre nature, puis de lui demander de reconstruire le monde à partir de son propre « Moi » pensant. La coupure avec le réel est profonde et définitive ; Descartes est ainsi à la source du Subjectivisme et de l'Idéalisme. Nous verrons même qu'il véhicule, malgré qu'il en ait, tout le Panthéisme moderne. Sa philosophie joue au XIXe siècle le rôle d'un lavage de cerveau.

D'ailleurs Descartes en avait bien conscience. Il écrit en 1641 : « J'ai prouvé bien expressément que Dieu est créateur de toutes choses... Ce sont là des choses à quoi je désire qu'on prenne le plus garde. Mais je pense y avoir mis beaucoup d'autres choses et je vous dirai entre nous que ces six Méditations contiennent tous les fondements de ma Physique. Mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît, car ceux qui favorisent Aristote feraient plus de difficultés de les approuver, et j'espère que ceux qui les liront s'accoutumeront insensiblement à mes principes et en reconnaîtront la vérité avant de s'apercevoir qu'ils détruisent ceux d'Aristote. » Comme le disait Lacordaire, on descend lentement vers l'erreur et il faut s'habituer aux ténèbres : c'est Descartes qui nous l'explique très bien.

Dans les séminaires du XVIIIe et du XIXe siècle, on enseignait le Cartésianisme. Le manuel le plus employé était la *Philosophie de Lyon*, publiée en 1783 et 1784 par l'Oratorien Joseph Valla, à la demande de Mgr Montazet, archevêque de Lyon, janséniste et cartésien qui imposa à l'auteur d'enseigner l'Innéisme sur le problème de l'origine des idées.

Lorsque l'abbé Émery restaura la Compagnie de Saint-Sulpice, il imposa l'usage de ce manuel à tous les séminaires de France. Cet abbé Joseph Valla avait vu ses *Institutions liturgiques* mises à l'Index en raison du Jansénisme qui y était impliqué. Il est vrai que trois théologiens éminents disaient, dans la préface des *Institutions Philosophiques de Lyon*, avoir éliminé tout ce qui aurait pu inquiéter la plus sévère orthodoxie.

La génération des jeunes prêtres, effrayés par le spectacle des

ruines accumulées avec la disparition de toute vérité, se précipitait alors sur toutes les théories qui humiliaient la raison. L'influence de Rousseau restait profonde dans les esprits et l'apologétique du sentiment fit fureur alors.

Outre Chateaubriand, on voyait l'abbé Maury, « opposé aux abus de la raison dans les choses de la Foi », appliquer la dialectique affective du Vicaire Savoyard en faveur de la Religion naturelle, marquer l'accord complet de notre nature sensible avec le Christianisme. Nous sommes alors en plein pragmatisme religieux et en plein Subjectivisme.

Nous verrons l'enseignement de Descartes à la source de toutes les erreurs de l'École « traditionaliste ». L'abbé Noirot à Lyon l'enseigne et il fut le maître de Blanc de Saint-Bonnet. L'abbé Maret l'enseigne à la Sorbonne officielle. Il y met des restrictions, mais reste cartésien déterminé. Un seul prêtre, destiné à la célébrité, se montra absolument réfractaire et à Descartes et aux écrivains traditionnels, ce fut dom Guéranger, expliquant dans un article de *L'Univers* du 22 novembre 1857 à l'abbé Maret que cette situation est intenable pour un philosophe et que la pensée chrétienne doit se désaltérer à d'autres sources.

B. *L'ILLUMINISME MAÇONNIQUE*

Si l'enseignement de Descartes fut négatif au point de provoquer un vide spirituel dans tous les esprits, d'autres se chargeront avec efficacité de remplir ce vide, ce furent les francs-maçons. Il fallait bien d'abord vider les esprits de la philosophie scolastique, c'est-à-dire chrétienne, pour y introduire progressivement et à dose homéopathique la Gnose luciférienne, celle des Loges.

Joseph de Maistre, le premier maître de la pensée contre-révolutionnaire, était un homme d'une grande culture mais cette culture était faite d'éléments hétéroclites et contradictoires. Bon helléniste, il a subi par-dessus tout l'influence de Platon dont il a voulu — comme saint Augustin à ses débuts — faire un précuseur du christianisme, si bien que dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* il le nommera « la préface humaine de l'Évangile » !

C'est probablement à l'influence platonicienne qu'il faut attribuer l'aveuglement dont il fit preuve à l'égard de la Franc-Maçonnerie et de l'Occultisme. Il fut pendant quinze ans un franc-maçon convaincu qui, parti du rationalisme, évolua vers l'illuminisme qu'il confondit constamment avec la mystique catholique, si bien que, malgré des réticences, il ne renia jamais totalement ses maîtres illuminés.

Il reçut d'abord une véritable initiation de son maître Willermoz, le fondateur des loges martinistes à Lyon. Ce dernier lui envoie ses Instructions le 9 juillet 1779.

Pour les lire, lui dit-il, il faut se mettre « au-dessus de tous les préjugés acquis ou naturels » (cf. le doute méthodique), écouter la voix de son cœur « principe de la conviction intérieure dans une affaire où l'homme raisonnable ne doit point en espérer d'extérieure » (cf. le mépris de la raison, le refus du réel et des autorités naturelles), rejeter tous les systèmes philosophiques qui « laissent des vides qui affligent et tourmentent l'homme » (cf. le rejet des superstitions religieuses), n'attendre rien des hommes, car le feu qui doit nous éclairer, nous échauffer est en nous et un désir pur, vif et constant est le seul soufflet qui puisse l'embraser et l'étendre » (cf. la nature divine et omnisciente de notre âme), savoir aussi que « l'homme ainsi préparé acquiert par son propre travail ce qui reste sa propriété » (cf. l'homme qui possède en lui-même la source de ses connaissances). Voilà un beau programme cartésien de « lavage de cerveau ».

Joseph de Maistre a lu avidemment les grands auteurs maçonniques. Claude de Saint-Martin, le fondateur des loges martinistes, venait de publier en 1790 : *L'Homme de désir*. L'Homme est un désir de Dieu, y expliquait-il, qui veut infiltrer en lui une sève merveilleuse et l'homme doit être un homme de désir, par son assiduité à développer en lui ses propriétés divines. Ainsi doivent tomber les derniers obstacles entre leurs deux natures semblables, entre les deux êtres qui aspirent à leur union, entre

l'Homme et Dieu. Nous reconnaissons bien dans ce livre les thèmes gnostiques du Retour à l'Unité Primordiale.

Thérèse de Maistre, la sœur de l'écrivain, trouvait ce prophète « tantôt sublime, tantôt hérétique, tantôt absurde ». C'était la réaction d'une âme droite et simple. Mais son frère lui répliqua en lui précisant qu'il n'accordait que le premier point : « Ce point-là ne souffre point de difficulté. Je te nie formellement le second et je m'engage à soutenir son orthodoxie sur tous les chefs... »

Bref, Maistre délivrait en 1790 un certificat d'orthodoxie à Claude de Saint-Martin. En 1797, recopiant certaines accusations de l'Eudiste Le Franc contre notre sublime prophète, il ajoutait : « Rien n'est plus digne du fou rire inextinguible. »

Dans les loges martinistes, Maistre entendait parler (nous le savons par lui-même) d'un « Christianisme réel, ascendant » (cf. la remontée à travers les Éons vers l'Ogdoade des Gnostiques), qui était une véritable initiation, qui avait été « connu des chrétiens primitifs » et qui révélait et « pouvait révéler encore de grandes merveilles et non seulement nous dévoiler les secrets de la nature, mais nous mettre en communication avec les esprits » (Oh ! Oh !) et qui peut-être, unifierait bientôt les diverses communions sous un chef qui résiderait à Jérusalem (Oh ! Oh ! Oh !) [1].

Voilà qui devrait faire dresser l'oreille : Joseph de Maistre, ancêtre d'un œcuménisme présidé par le futur Messie juif...

C. JOSEPH DE MAISTRE ET ORIGÈNE

Sa formation maçonnique et platonicienne l'a poussé à rechercher parmi les anciens écrivains ecclésiastiques ceux qui étaient imprégnés de Gnose : Origène et Clément d'Alexandrie. Dans un gros volume de *Mélanges B*, commencé à Turin, le 25 mai 1797, nous trouvons 25 pages de brefs commentaires sur le « Traité d'Origène contre Celse ».

1. *Œuvres*, tome VIII, pages 327-328 et tome V, page 241.

Ce grand homme, ce « sublime théologien », croyait à la Magie en général, c'est-à-dire à la réalité d'une science qui peut mettre l'homme en communication avec des intelligences d'un ordre supérieur ; il admettait « une Magie blanche », en sorte que cette science était bonne ou mauvaise, suivant le genre des esprits qu'on invoquait. Maistre considère comme prouvé par Origène que « le Christianisme, dans les premiers temps, était une vraie initiation où l'on dévoilait une véritable magie divine ». Il cite parmi les objets de cette initiation, l'âme des astres et la division des nations.

Nous lisons encore, dans les *Mélanges B* [1] : « Saint Augustin, dans la *Cité de Dieu*, a mal compris Origène, quand celui-ci dit que la cause de la matière est, non la bonté de Dieu seul, mais que les âmes ayant péché en s'éloignant de leur créateur, ont mérité d'être enfermées en divers corps comme dans une prison, selon la diversité de leurs crimes et que c'est là le monde ; qu'ainsi la cause de la création n'a pas été pour faire de bonnes choses, mais pour en empêcher de mauvaises. L'opinion dont il s'agit, ajoute de Maistre, n'a rien à voir avec le Manichéisme. On peut observer qu'elle est encore aujourd'hui la base de toutes les initiations modernes. »

Voilà un bon résumé des enseignements gnostiques transmis par Origène. Saint Augustin, qui avait connu les Manichéens de près, n'avait pas de peine à retrouver leurs thèses chez Origène et à les dénoncer. Joseph de Maistre, tout imprégné de Platon et du verbiage maçonnique, au contraire y adhère et marque son étonnement devant la réaction énergique de saint Augustin.

Mais il y a mieux. On trouve sous sa plume, notées dans ses mélanges, des passages complets de l'Évangile gnostique de Thomas, celui qui fut retrouvé à Nag-Hammadi en 1947 et qui était resté inconnu auparavant :

« Lorsque deux ne feront plus qu'un et que ce qui est en dehors

1. Inédit, 2 décembre 1797.

sera comme ce qui est en dedans, que le mâle sera confondu avec la femelle et qu'il n'y aura ni femme ni homme, lorsque vous aurez déposé le vêtement de honte et d'ignominie [il s'agit de notre corps], alors viendra le royaume. ».

Ces textes, il les a trouvés dans saint Clément d'Alexandrie, encore un écrivain ecclésiastique imprégné de Gnose, qui vénérait dans sa bibliothèque personnelle l'Évangile de Thomas.

Il faudra faire très attention, quand nous lirons *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, à cette imprégnation gnostique et maçonnique dans la pensée maistrienne.

LES GRANDES THÈSES DE CETTE PHILOSOPHIE « TRADITIONNELLE »

A. LE MÉPRIS DE LA RAISON : de Luther à Lamennais

Nous connaissions déjà les diatribes violentes de Luther contre la Raison humaine. Fidèle à son erreur fondamentale sur la corruption absolue de la nature humaine, fruit du péché originel, Luther enseignait « que la raison est ennemie de la foi et la fiancée du diable ». (Il employait un mot plus grossier.) Parmi tous les périls dont l'homme est environné sur la terre, ajoutait-il, le plus grand est sa propre raison, quand elle se mêle de parler de Dieu et de l'âme. Tout ce qu'elle dit est honte et blasphème. « Il est plus facile à un âne de parler qu'à l'intelligence de connaître la Vérité. »

Si le langage de nos philosophes traditionnels est moins grossier et moins violent, il n'en reste pas moins vrai qu'il court à travers tous leurs écrits un mépris de la raison qui forme le point de départ toujours sous-jacent à toutes leurs considérations métaphysiques. On en retrouve des formules plus ou moins vives dans les écrits de Maistre, de Bonald, de Lamennais.

A longueur de pages, Maistre exalte le « sentiment intérieur » et « l'intuition » comme source de vérité et dénonce la raison

raisonnante (comme s'il pouvait exister une raison non raisonnante).

Lamennais a des formules encore plus percutantes : « L'homme ne peut par ses forces s'assurer pleinement d'aucune vérité parce qu'il ne peut par ses seules forces se donner ni se conserver l'être »... Ailleurs : « Quand la vérité se donne, l'homme la reçoit ; voilà tout ce qu'il peut ; encore faut-il qu'il la reçoive de confiance et sans exiger qu'elle montre ses titres ; car il n'est pas même en état de les vérifier »... On pourrait ainsi continuer. A quoi bon ?

Le vicomte de Bonald publie en 1802 : *La Législation Primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*. Dans ce livre notre vicomte explique à son lecteur qu'il doit comprendre « par les seules lumières de sa raison » que la raison personnelle est incapable d'atteindre quelque vérité que ce soit, mais qu'elle doit se soumettre au sentiment général de l'Humanité qui seul est infaillible.

Quelle ironie ! On ne peut sans rire faire comparaître la raison devant le tribunal de sa seule raison personnelle pour la condamner. Et quelle incohérence ! Si les lumières seules de la raison sont capables de me démontrer que la raison est inefficace, je suis condamné au scepticisme le plus absolu et le plus décevant !!!

Vers la fin de sa vie toutefois, Joseph de Maistre prit peur et écrivit cette lettre sur son lit d'agonie à l'abbé de Lamennais :

« Je voudrais, Monsieur l'Abbé, vous dire un mot essentiel. Vous voulez saisir la raison sur son trône et la forcer de faire une belle révérence ; mais avec quelle main saisirons-nous cette insolente ? Avec celle d'Aristote, sans doute, je n'en connais pas d'autre que nous puissions employer. Nous voilà donc à Rome réduits au système romain et à ces mêmes arguments qui ne vous semblent plus rien. Les démonstrations d'Euclide sont aussi concluantes de nos jours qu'elles l'étaient de son temps. Mais si Abadie, Pascal, Ditton, Sherlock, Bergier et compagnie

peuvent faire aujourd'hui des incrédules, que devons-nous en conclure ? Prenez garde, Monsieur l'Abbé, allons doucement, j'ai peur et c'est tout ce que je puis dire. »

Cet acte suprême de la pensée religieuse de Maistre fut un élan d'anxiété au sujet du traditionalisme de Lamennais que, treize ans plus tard, Rome condamnera.

C'est Auguste Comte qui va mettre le doigt sur la plaie dans cette page de son *Cours de Philosophie positive* :

« Qu'on analyse les vraies tentatives si fréquemment renouvelées depuis deux siècles par tant d'intelligences distinguées et quelquefois supérieures, pour subordonner, suivant la formule théologique, la raison à la foi, il sera facile d'en reconnaître la constitution radicalement contradictoire, qui établit la raison elle-même juge suprême d'une telle soumission, dont l'intensité et la durée dépendent uniquement de ces décisions verbales, rarement trop sévères.

« Le plus éminent penseur de l'école catholique actuelle, l'illustre de Maistre, a rendu lui-même un témoignage aussi éclatant qu'involontaire, à cette inévitable nécessité de la philosophie, lorsque, renonçant à tout appareil théologien, il s'efforce, dans son principal ouvrage, de fonder le rétablissement de la suprématie papale sur de simples raisonnements historiques et politiques, d'ailleurs à certains égards admirables, au lieu de se borner à le commander directement du droit divin, seul mode pleinement en harmonie avec la nature d'une semblable doctrine et qu'un tel esprit, à une autre époque, n'eût point hésité sans doute à suivre exclusivement, si l'état général de l'intelligence n'en eût empêché, même chez lui, l'entière prépondérance. »

C'est bien évident : on ne peut en appeler de la raison contre elle-même, sans tomber dans l'absurdité. Mais si Auguste Comte avait connu la philosophie scolastique, il aurait su que jamais l'Église n'a proposé aucun dogme sans produire en même temps ses titres de crédibilité au jugement de la raison.

Mais alors, d'où vient ce mépris de la raison chez nos philosophes chrétiens ? Paradoxalement, de la philosophie de Descartes, par réaction contre le rationalisme révolutionnaire qui en était issu.

Par son doute méthodique, Descartes a rejeté hors de notre esprit toutes nos connaissances objectives. Il a coupé notre esprit du Réel. Il l'a déclaré incapable d'atteindre l'être même des choses connues. Par son « cogito », il a reconstruit la pensée à partir du Moi pensant. Il a enseigné les idées innées à la suite de Platon.

Si les idées sont en moi l'œuvre même de ma pensée, si elles ne sont pas en moi la forme même des choses connues, ma raison ne peut plus opérer sur le monde réel. Elle se trouve condamnée à opérer sur des formes construites par ma pensée, à l'intérieur d'elle-même. Du coup me voilà devenu aveugle. Ma pensée ne peut rien me dire sur le monde extérieur.

Où trouver alors la certitude ? Si la vérité n'est pas l'accord de ma pensée avec les choses, ma raison ne peut plus que valser avec les concepts. Elle fonctionne à vide. Et je puis donc penser n'importe quoi, puisque je n'ai plus ce contact avec les choses qui doivent mettre un frein à mes constructions rationnelles. Voici la Raison divinisée, mais vidée. Je puis penser un monde construit par moi-même.

Un jour je voudrai créer ce monde de ma pensée. Comme le monde réel se présente devant moi avec ses contraintes et ses résistances, il me faudra le détruire : ce sera la Révolution, cette haine farouche et dévastatrice contre un monde créé par l'Autre, qui ne répond pas à mon désir de bonheur et de perfection tels que je les conçois dans mon esprit. Pour détruire, il faudra dresser cette Raison-Déesse sur un Autel à la place de Dieu et l'adorer.

Nous comprenons alors pourquoi nos philosophes chrétiens ont pris en dégoût cette Raison. Ce fut une réaction de bon sens, mais hélas ! sans prudence. En dénonçant cette raison divinisée, ils ont attaqué la vraie raison, celle que Dieu nous a donnée

pour connaître, juger et aimer. Ils ont rabaissé l'Homme ; ils l'ont déclaré incapable d'atteindre avec certitude la Vérité. Ce faisant, ils sont tombés dans une erreur fondamentale qui aurait pu être évitée grâce à quelques distinctions conceptuelles nécessaires.

La théologie catholique a toujours enseigné que notre raison a le pouvoir absolu de connaître par ses propres lumières toutes les vérités religieuses et morales d'ordre naturel. Hélas ! nous pouvons nous tromper et plonger dans l'erreur. L'histoire de l'humanité nous l'enseigne amplement. Comment réduire cette antinomie ? Tout simplement en distinguant la faculté de son exercice.

Dieu n'a pas voulu tromper les hommes. Descartes lui-même, dans un accès tout provisoire de franchise, n'a-t-il pas écrit : « Car Dieu, ne pouvant pas être trompeur, ne pouvant pas vouloir non plus que ses créatures se trompent, n'a pas pu donner à l'homme la raison et les sens comme des moyens d'erreur. »

Sans doute Dieu nous a doués d'intelligence et de raison pour connaître et comprendre le monde créé qui nous entoure. Lorsque nous usons de ces moyens dans leur ordre naturel et leur finalité, nous ne pouvons pas nous tromper. Mais nous pouvons ne pas user de notre raison ou même en mésuser. Alors nous tombons dans l'erreur : c'est le privilège de notre liberté. Nous pouvons refuser de penser, parce que la réflexion, la méditation sont des actes difficiles, qui demandent un effort. Nous préférons rêver, dormir ou jouir. L'ivrogne invétéré jouit d'une raison naturelle. Hélas ! il ne s'en sert point ! L'ambitieux, le vaniteux utilisent leur raison pour justifier leurs débordements ! Ils la détournent de sa finalité. Comment voulez-vous qu'ils ne se trompent pas ?

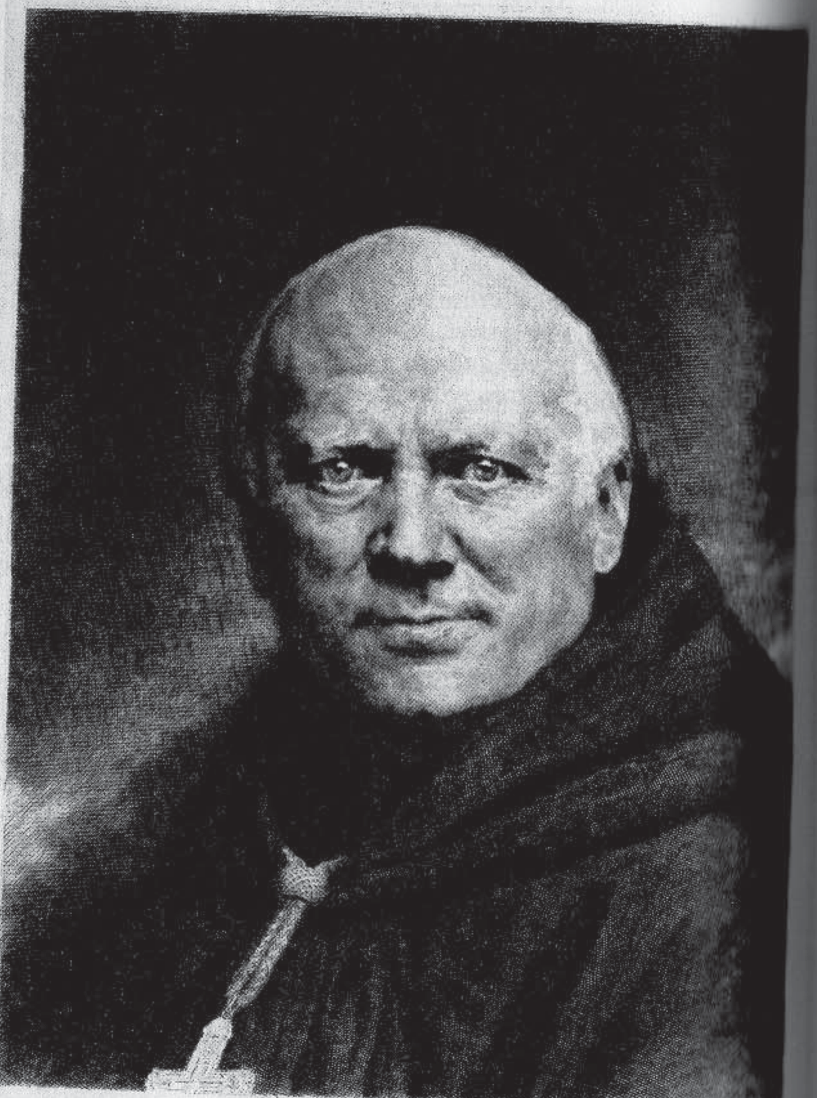
Le pape Pie IX, dans son encyclique du 9 novembre 1846, a condamné les doctrines des *Annales de philosophie chrétienne* dans lesquelles Augustin Bonnetty enseignait que « l'homme dans quelque état qu'il se trouve placé, ne possède en réalité qu'Un principe de connaissance pour les vérités de la religion

naturelle, telles que l'existence de Dieu, l'existence de la loi naturelle, l'immortalité de l'âme et l'existence d'une autre vie. Ce principe de la connaissance n'est autre que la révélation divine manifestée à l'homme par la Tradition. Dépourvue du secours de cette tradition, la raison, entièrement laissée à elle-même, est absolument incapable de découvrir ces vérités ». Dont acte.

Se pose ici le problème de la Foi. Quand Dieu propose à notre intelligence une vérité d'ordre surnaturel qui dépasse infiniment les capacités compréhensives de notre esprit, il ne prétend pas faire appel à une faculté autre que la raison, à laquelle il juxtaposerait une sorte de raison divine logée dans notre âme. Il ne prétend pas non plus demander à notre raison de se retirer pour y substituer un autre mode de connaissance qui ne serait plus humain, mais divin. Absolument pas. Il demande à notre raison de s'« ouvrir » à une vérité plus parfaite, plus haute. Il lui demande un effort de perfection et comme cet ordre surnaturel dépasse les facultés natives de notre raison, il faut y ajouter une grâce appropriée qui ne détruit pas la raison, mais la complète et l'achève.

Un des rares penseurs catholiques à garder, à cette époque, la vraie doctrine de l'Église sans tomber dans le Traditionalisme ni le Libéralisme doctrinal qui faisaient fureur alors, dom Guéranger, a très bien exposé la chose dans un remarquable article de *L'Univers* du 3 juin 1858.

Il commence par rejeter le Traditionalisme, système rejeton, dit-il, du Baïanisme, heureusement en train de disparaître. Puis il explique l'usage légitime de la raison qui se prépare à la Foi, de la raison qui se donne à la Foi, de la raison qui s'exerce sous le contrôle de la Foi. Il montre que l'acte de Foi est admirablement raisonnable et pleinement volontaire, qu'il est le couronnement de la Raison, comme il en est l'épreuve, qu'il germe sous la grâce dans l'âme de l'homme et ne dispense jamais de « cette glorieuse humilité qui nous incline devant la pensée de Dieu ». Comment Dieu pourrait-il donc faire germer la Foi dans une âme privée de raison ?



Dom Guéranger, gravure de Gaillard

B. L'INNÉISME DES IDÉES : de Platon et Descartes à Joseph de Maistre

Si notre intelligence douée de raison n'est pas capable de produire en nous les idées extraites des choses qui nous entourent, d'où peuvent donc bien provenir nos idées ? Pour les philosophes platoniciens, elles étaient déjà en nous avant notre naissance. C'est l'Innéisme qui suppose d'ailleurs la préexistence des âmes avant leur chute dans les corps.

Joseph de Maistre rencontrait de son temps la Philosophie du Sensualisme qui enseignait que les idées étaient le produit des sensations ; de là à les tirer de la matière, il n'y avait qu'un pas, vite franchi. Ce fut le cas de Condillac et de Locke.

Réagissant contre cette conception, source du matérialisme, et citant cette formule d'Aristote : « Que l'homme ne peut rien apprendre qu'en vertu de ce qu'il sait déjà », Maistre en tire la conclusion que cela suppose nécessairement quelque chose de semblable à la théorie des Idées innées déjà soutenue par Platon.

Maistre cite même plusieurs fois saint Thomas d'Aquin sans le comprendre. Parce que ce dernier affirme que « Rien ne peut entrer dans l'esprit que par l'intermédiaire des sens » (*Nihil est in intellectu quod prius non fuerit sub sensu*), parce qu'il affirme encore que « l'intelligence, dans notre état de dégradation, ne comprend rien sans images » (*Intellectus noster secudum statum praesentem nihil intellegit sin phantasmata*), Maistre en conclut « qu'il ne peut y avoir aucun rapport, aucune analogie, aucune équation entre la chose comprise et l'opération qui comprend » et « que les plus nobles et les plus vertueux génies de l'Univers se sont accordés à rejeter l'origine sensible des idées » (*Soirées de Saint-Pétersbourg*).

Or, Saint Thomas ne dit pas que les idées sont produites par les sens, mais qu'elles ont besoin des sens pour se fixer dans l'esprit.

Dans un autre passage, Maistre continue : « Regardez bien dans tous les livres philosophiques du XVIIIe siècle. On ne disait

pas franchement, il n'y a pas de Dieu. Mais on disait : Dieu n'est pas là. Il n'est pas dans vos idées, elles viennent des sens, il n'est pas dans vos pensées qui ne sont que des sensations transformées, etc. »

Bien sûr, il a raison de nier que les sensations puissent produire les idées ; mais il a tort d'en conclure que nos idées ne viennent pas des choses perçues par les sens. Le cartésianisme et le platonisme qui imprègnent son esprit, après l'avoir rendu inapte à percevoir ce qu'il y a d'intelligible dans les choses, le contraignent à chercher hors du Réel connu la source des idées. Que lui reste-t-il ? Une révélation divine ou encore une activité proprement divine opérant dans notre esprit.

Il continue : « Toute idée qui ne provient ni du commerce de l'esprit avec les objets extérieurs, ni du travail de l'esprit sur lui-même, appartient à la substance de l'esprit. Il y a donc des idées innées, ou antérieures à toute expérience. Je ne vois pas de conséquence plus inévitable ; mais ceci ne doit pas étonner. Tous les écrivains qui se sont exercés contre les idées innées se sont trouvés conduits par la seule force de la vérité à faire des aveux plus ou moins favorables à ce système » (toujours dans *Les Soirées*).

Cet innéisme a été enseigné par Platon, par saint Augustin aussi mais lui l'a rejeté dans ses *Rétractations* (Livre I, ch. 2). Parvenu à sa 75e année, il a dit : « Je suis à juste raison désolé d'avoir fait de si grands éloges soit de Platon, soit des Platoniciens. C'étaient des hommes impies qu'il ne fallait pas tant louer à cause des grandes erreurs dans lesquelles ils sont tombés » (« *quorum contra errores magnos defendenda sit christiana doctrina* »).

Suivant en cela l'école cartésienne, de Maistre, et Bonald à sa suite, nient que l'homme ait la faculté propre de se former les idées. Ils supposent que c'est par la lumière divine que nous voyons en nous les idées.

Supposition absurde et méprisante pour Dieu créateur ! C'est en extrayant des images reçues des choses leur forme intelligible que l'esprit par son activité propre peut saisir le réel et appréhender l'idée que la chose réalise. Il faut pour comprendre cela, savoir que les êtres qui nous envoient leur forme sont déjà la réalisation d'une idée créatrice et possèdent en eux ce caractère immatériel déjà préadapté à la nature immatérielle de notre âme.

Mais si, comme l'affirment les innéistes, c'est Dieu qui par sa lumière infinie grave directement ces idées dans l'esprit de tous les hommes, il n'y a en fait d'idées, qu'un seul agent, opérant par l'aide d'un seul instrument, l'entendement divin, distribuant directement les idées dans chaque esprit.

Si l'esprit humain n'a pas de faculté ni d'opération qui lui soit propre, c'est qu'il n'a pas d'être propre à lui. Notre esprit ne serait qu'une parcelle de l'esprit divin. Dieu serait tout dans tous les esprits. Nous sommes en plein Panthéisme !

Le « Moi universel » de Fichte, l'Absolu de Schelling, la « Substance essentielle, la Raison Générale », de l'Humanité ne sont que l'esprit de Dieu englobant les esprits de tous les hommes. C'est la conséquence nécessaire et rigoureuse de l'enseignement de Platon et de Descartes.

Hélas ! Joseph de Maistre et Bonald l'ont repris à leur compte. Il y a dans leur œuvre un certain Panthéisme implicite.

C. *DE LA RÉVÉLATION PRIMITIVE À LA DIVINISATION DU PEUPLE : de Maistre et Bonald à Lamennais*

C'est le vicomte de Bonald qui a donné l'exposé le plus achevé de cette révélation primitive. Sa formation intellectuelle est tout entière autodidacte. Il s'est lié au père Mandar, un professeur et ami de J.-J. Rousseau. Il a lu Claude de Saint-Martin, le « philosophe inconnu », fondateur des loges maçonniques dites martinistes. D'après Auguste Viatte, il lui aurait emprunté l'essentiel de ses thèses sur les nombres, la structure de l'âme, l'origine du langage. En cours d'émigration il a lu le catéchisme, mais aussi Platon, Descartes et Leibnitz. Il se réfère souvent à *L'Esprit des*

Lois de Montesquieu et au *Contrat social* de Rousseau, tout en cherchant à les réfuter ou tout au moins à les corriger.

L'idée mère de son système, c'est que « l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée ». Le langage est donc l'instrument nécessaire de toute opération intellectuelle et le moyen de toute existence morale (*Recherches philosophiques*). Incapable d'inventer le langage, l'homme a dû nécessairement le recevoir de Dieu et avec lui les principales vérités morales et religieuses. C'est la « Révélation primitive » qui nous fait connaître ces vérités que le langage transmet de génération en génération et c'est dans l'infaillibilité de Dieu révélateur qu'on trouve la seule garantie qui en établisse la certitude.

Le Verbe crée et engendre la pensée qu'il signifie. Les formules de Bonald, nous dit Albert Garreau, dans son livre *Les voix dans le désert. Prophètes du XIXe siècle* prennent une tournure inquiétante.

« Au premier temps de l'humanité, dit notre vicomte, lorsque les lois de la nature n'étaient pas connues, la pensée les franchissait et en quelque sorte remontait à Dieu même, auteur de toutes ces lois. Cette présence générale de la divinité, qui est un dogme pour une raison éclairée, était pour leur raison naissante une présence locale. »

Cette « présence locale » désigne vraisemblablement la présence sensible et évidente de Dieu manifestée à nos premiers parents dans le Paradis terrestre. A partir de là Bonald va se hasarder dangereusement en prétendant fonder sur la Tradition universelle, et contre la raison, une critériologie de la Vérité.

« Le genre humain, c'est-à-dire les sociétés de tous les temps et de tous les lieux, eut le sentiment de l'existence de la divinité. Donc la divinité existe, car le sentiment général du genre humain est infaillible. » (On croirait lire du J.-J. Rousseau.) Et : « Les hommes nomment Dieu, donc il est ; car s'il n'était pas, il ne serait pas nommé. » On croirait que pour Bonald ce sont les mots qui créent les choses ! Nous reconnaissons là la preuve ontologique, recopiée directement sur Descartes.

Ce système est dangereux, non seulement parce qu'il conduira certains disciples de Bonald — Lamennais et Bautain — à nier les capacités de la raison individuelle, ce qui leur vaudra d'être condamnés par l'Église, mais encore parce que les occultistes des XIXe et XXe siècles en profiteront pour faire accepter leur doctrine de la Grande Tradition Universelle — tradition dont le Christianisme ne serait qu'un rameau.

Quant à la théorie de l'origine divine du langage — qui, notons-le, n'a pas été inventée par Bonald car on la trouve exposée et discutée aussi bien dans l'*Encyclopédie* (art. « Langue ») que chez Jean-Jacques Rousseau (*Discours sur l'origine... de l'inégalité...*), ou chez Claude de Saint-Martin — on peut en trouver la source dans la Kabbale.

La Kabbale nous explique que le mot est créateur des êtres. A chaque lettre de l'alphabet, la Kabbale fait correspondre un chiffre mystique. Donc les lettres de l'hébreu sont sacrées et d'origine divine. Le Verbe est un être intermédiaire entre le créateur et la création. Il porte en lui-même l'être même des choses qu'il désigne. Il n'est donc pas un simple signe conventionnel, inventé par l'homme pour transmettre sa pensée. C'est un véritable retour au Nominalisme. C'est la parole qui apporte à la pensée ses objets de connaissance. Nous atteignons par la pensée le langage et non les objets qu'il désigne.

Système doublement erroné, parce qu'il suppose à la source de nos pensées une Révélation. C'est donc Dieu qui pense en nous. L'ordre naturel et l'ordre surnaturel sont confondus. Toutes les traditions de tous les pays sont les restes d'une Grande Révélation primitive ; elles sont donc sacrées. Et les peuples détiennent en eux-mêmes l'infaillibilité divine.

A de telles absurdités, il faut répondre par quelques questions de bon sens. Si notre pensée est le produit d'un langage divin, comment peut-on expliquer les erreurs ? Dieu pourrait-il se trom-

per dans sa Révélation ? Comment l'homme pourrait-il inventer des multitudes de dieux ? Autrement dit le Polythéisme serait impossible.

Mieux encore, la première connaissance des hommes est un acte de Foi. La philosophie n'est donc que le développement de cet acte de Foi primitif. Elle est donc une Théologie. Voilà qui ruine et la Foi et la Théologie.

Croire en Dieu révélateur du langage et créateur de la pensée humaine, sans avoir auparavant apporté une preuve de son existence, c'est un acte déraisonnable, c'est une démission de notre intelligence. L'homme condamné à un acte de Foi, avant même d'avoir pu faire usage de sa raison (puisqu'elle est dite naissante), quelle folie ! Dieu en nous donnant une âme spirituelle douée d'intelligence et en nous rendant incapables de nous en servir se serait moqué de nous !

En réalité, le langage n'est pas l'outil de la pensée, mais l'instrument que l'homme s'est forgé pour transmettre sa pensée. Il n'y a pas de rapport nécessaire entre les mots et les choses qu'ils signifient : les mots sont des symboles, c'est-à-dire des signes conventionnels. D'une langue à l'autre, le mot peut changer mais l'idée qu'il représente reste la même, parce qu'elle est en relation nécessaire avec l'objet, puisqu'elle en est la forme intelligible. Par le mot, notre esprit atteint l'objet lui-même. Le Nominalisme est impensable.

L'abbé de Lamennais n'a fait que porter les idées que nous venons d'exposer à leurs conséquences ultimes. Mieux même, il a explicité leur contenu réel et les admirateurs de Maistre et de Bonald vont s'affoler. Finalement l'Église le condamnera.

Lorsque son deuxième volume de *L'Essai sur l'Indifférence en matière de religion* parut en 1820, quelques esprits plus réfléchis commencèrent à marquer des réticences.

Lamennais y enseignait que la raison individuelle est capable de nous donner seulement des certitudes instinctives ou de fait et que seule la raison collective de l'Humanité, le consentement

universel, le « sens commun » donnent la certitude absolue ou de droit, appuyée sur Dieu, dont ils gardent et transmettent les enseignements.

Le critérium du vrai n'est pas l'évidence de la proposition qui l'énonce, mais l'autorité de la raison générale qui l'affirme :

« Ce que tous les hommes croient être vrai est vrai. » Il faut rejeter la raison de l'homme séparée de la raison humaine et de la raison de Dieu, s'exprimant par la raison humaine générale liée à l'usage de la parole. La connaissance n'est pas innée dans l'homme, ni acquise, mais innée dans la société. Il faut rejeter, extirper de la philosophie chrétienne l'idée qu'en un chacun la raison est douée de la puissance d'atteindre le vrai.

De sorte que pour Lamennais, sous les religions « dites primitives » et les cultes de l'Antiquité, sous l'altération des paganismes se reconnaissent des croyances universelles, identiques aux idées essentielles du Christianisme. La vraie religion se trouve chez tous les peuples. Le Christianisme n'en est que l'explication la plus complète.

Maine de Biran réagit aussitôt avec beaucoup de bons sens : « Voici un bien autre mystère. Le siège des vérités dont il s'agit, c'est la Société qui, douée d'une sorte d'entendement collectif, différent de celui des individus, en a été imbue dès l'origine par le don du langage et en vertu d'une influence miraculeuse exercée sur la masse seule indépendamment des parties. L'homme n'est rien, la Société seule existe, c'est l'âme du monde moral. Elle seule reste, tandis que les personnes individuelles ne sont que des phénomènes... Entende qui pourra cette Métaphysique sociale !!!... »

Dom Guéranger était alors au séminaire du Mans. Son professeur de philosophie, M. Arcanger, son répétiteur, M. Nourry, étaient menaisiens. Il fit comme eux, prit parti pour le sens commun. « Le sens commun, disait-il plus tard, nous ne l'avions vraiment pas, mais je crois que nos camarades cartésiens étaient encore plus absurdes que nous. » Et il ajoutait : « Je n'ai d'ail-

leurs compris ces questions, comme bien d'autres, qu'après être sorti du Séminaire. »

C'est une des gloires de dom Guéranger de s'être toujours élevé contre un divorce si préjudiciable à la raison et à la foi et d'avoir été le précurseur d'un mouvement philosophique qui, pour se soutenir et défendre la raison contre l'Agnosticisme ou le Traditionalisme, n'avait qu'à retourner à ses origines scolastiques et à saint Thomas d'Aquin. Dès 1862, le père Ramière, S. J. publiait : *De l'Unité de l'enseignement de la Philosophie au sein des écoles catholiques*, première tentative de restauration du Thomisme dans l'Église de France.

Lamennais essaye de se défendre d'avoir innové et il a raison. Tout son enseignement provient de Bonald, « ce chêne vigoureux, dit-il, qui va chercher sa sève à travers les rocs primitifs jusque dans les entrailles de la terre ».

« Ce pauvre livre, écrit-il à Saint-Brieuc, le 3 août 1820, a été peu entendu jusqu'à présent, surtout dans le clergé de Paris. On fait de moi un sceptique, parce que j'ai ruiné le Septicisme et donné, à ce qu'il me semble du moins, une base véritable à la raison. Des gens qui ont de l'esprit pourtant m'ont écrit là-dessus des choses étranges... M. de Bonald pense comme moi et soutiendra ma doctrine. Je la crois sincèrement d'une extrême importance pour la religion et c'est ce qui me tranquillise sur mon sort. »

« Pour ce qui est de mes idées, écrit-il encore le 10 février 1837, à Mme Cottu, elles se sont développées, elles n'ont pas changé. Le bourgeon est devenu feuille, voilà tout... Mes idées, toujours les mêmes pour le fond, se sont rectifiées, étendues, développées, voilà tout. On n'est uni à Dieu qu'autant qu'on est uni à l'Humanité, sans distinction de lieux, de temps, d'opinion, de croyance... »

C'est merveilleux ! C'est en fondant sa pensée dans la pensée collective de l'Humanité que l'on peut atteindre la Vérité. Marx et Hegel n'ont pas dit autre chose. L'Humanité divinisée, le

Monde détenteur de la Vérité infaillible ! Toutes les religions n'étant que des expressions variées d'une même religion universelle ! Ne sommes-nous pas ici en pleine Gnose maçonnique ?

Et ce n'est pas fini. Nous allons voir que ces idées sont contenues en germe dans *Les Soirées de Saint-Pétersbourg*, de Joseph de Maistre.

D. DU PAGANISME AU CHRISTIANISME ET À LA SUPER-EGLISE : de Joseph de Maistre à Newmann et Pusey

Joseph de Maistre, réfugié en 1792 à Lausanne en Suisse, a lu un ouvrage de Dutoit-Mambrini, disciple de Claude de Saint-Martin, paru l'année même dans cette ville sous le pseudonyme de Keleph-Ben-Nathan et intitulé : « *Philosophie divine appliquée aux lumières naturelles, magique, astrale, surnaturelle, céleste ou divine, ou Immuables vérités que Dieu a révélées de lui-même dans ses œuvres, dans le triple miroir analogique de l'Universel, de l'Homme et de la Révélation écrite* ».

C'est en particulier dans ses *Éclaircissements sur les Sacrifices*, que nous allons trouver la pensée de Joseph de Maistre sur la Religion Universelle. Il cite un livre publié en 1730 par Guillaume de Lavaur : *Conférence de la Fable avec l'Écriture Sainte* où l'on voit que les grandes Fables, les Cultes et les mystères du Paganisme ne sont que des copies altérées de l'Histoire et des traditions des Hébreux.

De cet ouvrage apologétique, érudit mais par endroits contestable, Maistre tire cette conclusion que « les traditions antiques sont toutes vraies, que le Paganisme entier n'est qu'un système de vérités corrompues et déplacées, qu'il suffit de les nettoyer pour ainsi dire et de les remettre à leur place pour les voir briller de tous leurs rayons » (*Soirées*, II[e] entretien).

Il précise que les écrits de Plutarque, de Xénophon, de Platon, « cette préface humaine de l'Évangile » et les enseignements de Socrate sont pleins d'idées d'une ressemblance frappante avec certains enseignements juifs et chrétiens. Il compare, sans hési-

ter, les dieux du paganisme aux anges et aux saints du Christianisme.

Il écrit, en conclusion de son ouvrage *Du pape*, une Invocation au Panthéon de la Rome éternelle : « Tous les saints à la place de tous les dieux ! C'est dans le Panthéon que le Paganisme est rectifié et ramené au système primitif dont il n'était qu'une corruption visible. Le nom de Dieu, sans doute, est exclusif et incommunicable ; cependant il y a plusieurs dieux sur la terre et dans le ciel. Il y a des intelligences, des natures meilleures, des hommes divinisés. Les dieux du Christianisme sont les Saints... » Maistre a trouvé l'inspiration de ce morceau dans un passage du « pieux Theyer, dans la relation qu'il a donné de sa conversion » [1].

Quelle différence d'ailleurs y a-t-il entre l'Apothéose antique et la canonisation ? Esculape n'était-il pas pour Xénophon ce que nous appelons un saint... « Nul doute, précise-t-il, 1°) qu'on n'a pas pu passer subitement du culte de Jéhova à celui des esprits, 2°) que les dieux des nations étaient aux yeux des anciens adorateurs du Vrai Dieu, de vrais dieux, 3°) mais que ces vrais dieux étaient et pouvaient être de mauvais dieux » [2].

Il ajoute dans ses *Éclaircissement sur les Sacrifices* : « Une croyance juste dans sa racine, mais corrompue par cette force qui avait tout corrompu, avait engendré, malgré la raison, malgré la piété naturelle, l'usage général des sacrifices d'animaux ou de plantes et même l'horrible abus des sacrifices humains. Ce fut une dépravation du Dogme inné. Car l'homme n'adopte pas naturellement l'erreur. C'est la religion chrétienne qui a expliqué et justifié l'instinct religieux de l'humanité, qui a dégagé ce sentiment universel des erreurs et des crimes qui le déshonoraient. » Tous les dogmes et tous les usages de l'Église catholique ont leur racine « dans la profondeur de la nature humaine et par conséquent dans quelque opinion universelle, commune

1. *Religion E*, 30 décembre 1805 et 11 janvier 1806.
2. *Mélange B*, novembre 1807.

dans son principe à tous les peuples de tous les temps » (*Du pape*).

Il y a donc une continuité entre paganisme et Christianisme. On pourrait dire que le Christianisme serait l'efflorescence d'un paganisme purifié. C'est bien la pensée de Joseph de Maistre qui apparaît sous-jacente à tous les entretiens des *Soirées*.

Cette tentative apologétique est aussi dangereuse que contestable. Nous allons le voir en nous posant quelques questions. Comment est-ce qu'une Humanité, dépositaire d'une Révélation divine, propriétaire d'une Vérité infaillible, reçue directement de Dieu, aurait-elle pu « altérer » ce dépôt divin ? le « corrompre », le « déplacer » ? Et quelle est cette force qui aurait pu détériorer une croyance juste jusque dans sa racine ? Si les faux dieux du paganisme ne sont que des Saints ou des Anges, comment expliquer la source de cette corruption ? Il y a, nous dit-il, des dieux mauvais ! Pourquoi ? Et si un être de caractère divin ne porte pas nécessairement en lui la perfection, que signifie l'idée de Divinité ? Et si la Perfection peut se corrompre, s'altérer, où faut-il placer le Critérium de la Vérité ? Nous avons déjà montré l'incohérence fondamentale des Gnostiques dans le problème du Mal. Joseph de Maistre n'échappe pas à cette contradiction.

Deuxième question. Si le Christianisme n'est que le Paganisme, « nettoyé », « épuré », perfectionné, qu'est-ce qui empêchera de le considérer comme une forme transitoire de l'évolution dans la Religion Universelle qui pourra atteindre plus tard une forme évoluée encore plus parfaite ?

Émile Faguet l'avait déjà noté dans *Politiques et moralistes*, la conception maistrienne de la continuité des religions risque d'aboutir à un Christianisme « rationalisé », qui laissant tomber son dogme et ses mystères, deviendra la Religion de l'Humanité. Et c'est bien vrai.

Maistre précise dans les *Soirées* (IIe entretien) « qu'à la révélation limitée du Sinaï, à celle du Christ, plus large, mais encore

"restreinte par les circonstances de temps et de lieux", succédera une nouvelle manifestation de la divinité : "Contemplez ce lugubre spectacle et joignez-y l'attente des Hommes choisis et vous verrez si les Illuminés ont tort d'envisager comme plus ou moins prochaine une troisième explosion de la puissance divine en faveur du genre humain, une nouvelle effusion de l'Esprit" ».

Joseph de Maistre précurseur des mouvements charismatiques ? C'est, dans une certaine mesure, normal, puisque ces mouvements sont issus du même Illuminisme maçonnique dont Maistre était imprégné. Cela montre en tout cas que tout ce jeu intellectuel n'était pas inoffensif ; malgré la bonne foi et la réelle piété de ses auteurs, il eut des conséquences désastreuses dont nous subissons aujourd'hui les derniers effets.

L'influence de Joseph de Maistre, de Bonald et de Lamennais fut très grande sur tous les esprits chrétiens au cours du XIXe siècle.

Ozanam cherchait à travers les siècles l'héritage commun de l'Humanité. Aux environs de 1830, un groupe d'étudiants catholiques croyait avec lui à une palingénésie ou renouvellement du monde par le Catholicisme, divin complément de la religion primitive dont les traces se trouvent chez tous les peuples et qui satisfait les besoins de l'individu et de la Société (cf. Mgr Baudrillart : *Frédéric Ozanam*, 1912).

Goerres, Schlegel, Brentano, le rédacteur des *Visions d'Anne Catherine Emmerich*, Arnim, développèrent ces idées en Allemagne.

Newmann écrivait en 1838, en Angleterre : « La vraie religion est le sommet et la perfection des fausses. Elle combine tout ce qu'il y a de bon et de vrai dans chaque autre séparément. La Foi catholique est en grande partie la combinaison de vérités séparées que les hérétiques se sont entre eux divisées, d'où leur erreur. »

Voilà un monstrueux œcuménisme : faire sortir la vraie religion des fausses, combiner des vérités partielles, c'est-à-dire mélangées d'erreurs ; considérer les hérétiques, non pas comme ayant rejeté des vérités déjà connues et professées, mais comme ayant conservé des vérités partielles. Comme nous le disions, le Christianisme est bien l'efflorescence du Paganisme, dans son esprit. Il devait en sortir par une évolution naturelle.

Mais alors on se demande pourquoi le Christ est venu souffrir la Passion. Si le Paganisme portait en lui-même implicitement tout le Christianisme, l'Incarnation et la Rédemption n'ont plus aucune raison d'être.

Auguste Comte a bien vu l'influence de Joseph de Maistre sur le mouvement d'Oxford. Dans une lettre à Stuart Mill, Paris le 5 avril 1842, il voit dans le Puseyisme un « étrange avènement du Catholicisme anglican et une émanation spontanée de notre école rétrograde depuis de Maistre ». Le rêve œcuménique de l'auteur des *Soirées* avait produit là des fruits empoisonnés.

UNE RÉACTION PSEUDO-CHRÉTIENNE : L'ONTOLOGISME OU LA VISION EN DIEU

A. DE SAINT AUGUSTIN À BLANC DE SAINT-BONNET

D'autres philosophes chrétiens, frappés par les incohérences du Traditionalisme, ont cherché un accord entre la pensée de Descartes et la doctrine catholique.

Nous avons dit que Descartes, par sa doctrine du « Cogito », aboutissait à faire sortir le monde entier du « Moi pensant ». C'était en germe toute l'erreur de l'Idéalisme et du Panthéisme. Au « je pense, donc je suis », ces penseurs chrétiens ont voulu substituer l'idée d'infini, c'est-à-dire de Dieu qui serait la seule base de toute connaissance intellectuelle. C'est ce qu'on a appelé l'Ontologisme [1].

1. L'ontologisme, énoncé d'abord par Malebranche, puis soutenu par Gioberti, Ubaghs et Rosmini, fut condamné le 18 septembre 1861, par le Saint-Office qui le jugea entaché de panthéisme (note de l'éditeur).

Blanc de Saint-Bonnet reçut à Lyon toute sa formation philosophique de l'abbé Noirot, dont les *Leçons de Philosophie* avaient été publiées par un élève, Tissandier, auquel il avait communiqué ses cahiers de cours.

Pour cet abbé Noirot, la Philosophie est la science des Idées : « L'objet de la Philosophie est donc la pensée elle-même et tout ce qui constitue de près ou de loin la pensée. Ce sont toutes les idées, toutes les notions dont se compose à une époque quelconque le savoir humain » (p. 6). Voilà la philosophie réduite à une psychologie et privée de métaphysique. « Les notions que nous appelons idées nécessaires, continue l'abbé Noirot, conceptions, sont restées immuables, invariables au milieu de toutes les révolutions de la pensée humaine. Les philosophes qui ont démêlé et décrit cet élément de la pensée lui ont donné des noms différents et chacune de ces dénominations exprime un des caractères de ces idées. »

Il cite alors Platon et ses « idées innées », Leibnitz et ses « idées nécessaires », Bossuet et Fénelon et leurs « idées pures ». « Ces notions, ajoute-t-il, se distinguent de toutes les autres en ce qu'elles sont indémontrables. Elles sont vraies parce qu'elles existent » (page 40).

Mais si l'on ramène ces idées absolues à une création *a priori* de la raison, on tombe nécessairement dans le Kantisme et finalement dans le Scepticisme agnostique. Pour éviter de telles conclusion, il faudra relier ces idées absolues et *a priori* au réel dont elles doivent faire connaître la nature et les lois.

L'abbé Noirot réalise cette jonction en faisant un emprunt à la célèbre théorie des Vérités éternelles dérivées de saint Augustin. « Cette raison qui est en moi et qui n'est point moi, d'où vient-elle ? N'est-elle pas quelque hôte céleste descendu en nous pour nous entretenir des choses d'en haut ? »

Puis il cite Bossuet : « Si je cherche maintenant, dit l'Aigle de Meaux, où et en quel sujet ces vérités subsistent éternellement et immuables comme elles sont, je suis obligé d'avouer un

Être où la Vérité est éternellement subsistante et où elle est toujours entendue et cet être doit être la Vérité même, et doit être toute Vérité et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est et s'entend hors de lui. Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement la Vérité même » (pages 111 et 112).

Ce texte, emprunté à Bossuet, résume une preuve de l'existence de Dieu, toujours enseignée en philosophie chrétienne. Mais l'abbé Noirot lui fait dire autre chose, que la raison serait en nous quelque chose de divin.

C'est l'Ontologisme, doctrine selon laquelle le premier objet du regard de notre raison serait Dieu lui-même et ce serait en Lui qu'elle puiserait ses idées éternelles, lesquelles auraient été insérées par Dieu lui-même dans notre esprit et c'est en les recevant de Dieu que la raison les conçoit. L'accord de ces idées avec le réel se fait par l'intermédiaire de Dieu. On n'a pas de peine à retrouver dans cette théorie des traces évidentes de l'innéisme cartésien.

Blanc de Saint-Bonnet continue l'enseignement de l'abbé Noirot. En le précisant, il marque bien son point d'aboutissement et ce qui n'était pas très clair chez lui va prendre brusquement un aspect nouveau, le Panthéisme implicite de toute cette construction cartésienne.

« De tout temps, nous dit-il, on s'est aperçu qu'il y avait dans l'homme *autre chose que l'homme*, qu'en lui la Vérité *prenait un sanctuaire* et la conscience *un siège* pour dicter des arrêts certains. Les grands philosophes dans le cours des siècles se sont particulièrement préoccupés de la raison... La raison est ce qui voit par excellence, ce qui voit l'être. Voir *malgré le voile des objets* extérieurs, voir *au-delà des sens* et de l'horizon les phénomènes, c'est le propre de la raison. La raison est un *reflet* pur encore, quoique affaibli, de cette Lumière qui découle du sein même de la Substance éternelle. Elle descend de Dieu, elle apparaît à la conscience *comme un hôte* qui lui apporte des nouvelles d'un monde dont elle lui donne l'idée et le besoin... Cette

parenté entre la raison humaine et la sagesse divine, cette *filiation directe* dans laquelle la pensée de l'homme et la pensée de Dieu se rencontrent, nous explique pourquoi le bien, ici-bas, est réellement le bien, le vrai, réellement le vrai… Notre raison a appartenu à Dieu et *elle fait partie de sa Sagesse* éternelle, avant de *descendre en nous* par la création et l'âme n'est point trompée. Quelque humble que soit l'homme, il peut dire : J'ai quelque chose de commun avec Dieu, je possède un élément, des facultés que ce divin être doit posséder… » (Extrait du livre *De la Raison*, 1866).

Nous avons souligné, au cours de ce texte, toutes les formules qui développent cette idée panthéiste que notre âme est une parcelle de l'âme divine descendue dans un corps. Les Gnostiques, qui nient que Dieu soit autre chose que le Monde, font de l'âme humaine une parcelle de l'âme du Monde. Le point d'application du principe est analogue. Notre âme raisonnable ne nous appartient pas et ne constitue pas pour nous le principe de nos connaissances.

On suppose que « la connaissance directe de Dieu est naturelle à l'homme ». C'est la négation d'un ordre surnaturel, puisqu'on accorde à la créature le pouvoir de connaître directement le Créateur, de le voir sans intermédiaire. Or la vision intuitive dépasse absolument les forces et les exigences de toutes les créatures.

Ajoutons encore que les ontologistes font souvent appel à ce texte de saint Jean : « Le Verbe est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » (Donc au moment de sa naissance, Dieu lui insuffle les principes de la raison.) Saint Thomas d'Aquin a réfuté déjà depuis longtemps cette théorie des idées innées : « Le texte de saint Jean que vous citez, disait-il aux Platoniciens, ne prouve qu'une chose que nous admettons ; c'est-à-dire que la Lumière du Verbe éclaire l'entendement humain comme cause universelle, mais il ne prouve pas que cette lumière divine est la cause immédiate des fonctions de l'esprit humain. Ce texte, loin d'exclure l'existence de l'entendement agissant dans l'homme, la prouve ; car c'est de cette lumière universelle du Verbe que l'âme reçoit cette espèce de vertu particulière qu'on appelle intellect agissant. »

Lorsque la sœur de Blanc de Saint-Bonnet publia l'ouvrage de son frère, elle eut bien le sentiment que sa doctrine s'éloignait sensiblement de l'enseignement de l'Église et elle le fit précéder de cet avertissement :

« En entourant de mes respects et de mon affection la plume de mon frère, j'ai le devoir, comme fille dévouée de la Sainte Église Catholique, d'expliquer certaines expressions, certaines pensées émises dans ces pages. Élève du docte abbé Noirot, et adonné au culte de la philosophie à une époque où cette science était étudiée en dehors de ses rapports avec la scolastique, Antoine Blanc de Saint-Bonnet n'a pas eu le bonheur de connaître les admirables enseignements de Léon XIII relatifs à la marche à suivre dans l'étude des sciences philosophiques et de profiter de ces enseignements. Le lecteur saura donc s'expliquer les lacunes possibles et daignera les excuser… »

Il y a chez ces écrivains traditionalistes du XIXe siècle, Maistre, Bonald, Blanc de Saint-Bonnet, un mélange d'idées vraies et d'idées fausses dont il faut faire le tri. On ne peut ni les lire sans discernement, ni les mettre entre toutes les mains. Il est tout à fait légitime de publier dans des anthologies les belles pages pleines de vérité et de bon sens que l'on trouve dans leurs œuvres, mais il faut écarter, ou tout au moins dénoncer, les erreurs qui s'y rencontrent.

B. RETOUR AU RÉALISME

L'objet de la Philosophie n'est pas la pensée elle-même, mais l'être même des choses. Contrairement à l'affirmation de Descartes et de tous les philosophes que nous venons de citer, l'homme ne pense pas sa pensée, il pense les choses. Les idées ne sont point ce qui est connu, mais ce par quoi sont connues les choses. Elles ne sont point le terme de la pensée, mais le moyen.

A partir d'une réflexion de la pensée sur elle-même, telle que la préconise Descartes, il est impossible d'atteindre quelque vérité que ce soit, puisque la vérité est une conformité de notre pensée avec la forme reçue des choses. On ne conclut pas de la pensée à l'être, mais dans la pensée est donné l'être des choses. Comment pourrions-nous observer notre pensée, s'il n'y avait pas d'objet en elle ? On ne pense pas le rien, mais quelque chose et si l'on a décidé de rejeter dans un « doute méthodique » toutes les connaissances acquises, il n'est plus de possibilité pour quelque pensée que ce soit. La Vérité, c'est l'être des choses actuellement pensé. Elle réside et dans l'être et dans notre pensée. Nous n'avons point en nous la puissance prodigieuse de créer un être et de lui imposer une forme. Nous nous contentons de recevoir la forme des êtres que nous pensons, en l'extrayant, en l'abstrayant des perceptions sensibles.

Entre Dieu et notre pensée se place la créature, le seul objet immédiat ici-bas de notre regard intellectuel. Et c'est cette perception immédiate de l'objet qui assure la valeur absolue des idées et des premiers principes de l'être et de la raison.

La véritable philosophie chrétienne exalte la valeur de certitude de la raison humaine. L'intelligence des premiers principes est le fruit direct du pur regard de l'intelligence sur les objets. Elle les lit spontanément dans le réel, dès qu'il lui est présenté sous quelque forme que ce soit. Et ce premier regard n'est pas le résultat d'un raisonnement, c'est une appréhension directe. La logique est dans les choses, nous la recevons avec la connaissance même de l'être des choses.

L'intelligence humaine, selon son fonctionnement naturel, trouve son objet propre, l'être, seulement dans les choses créées. Elle perçoit dans les créatures les exigences et les lois de l'être. Elle découvre alors que la raison d'être d'abord puisée dans une créature quelconque, contient la plénitude illimitée d'être qui est Dieu. Dieu est sans doute, en un certain sens, dans le contenu de son regard, mais il y est seulement d'une manière implicite. La connaissance de Dieu aura besoin d'apparaître explicitement

à la suite d'un raisonnement. Seule la raison nous permet d'atteindre Dieu, au moins dans l'ordre de la connaissance humaine, puisque la vision intuitive est au-delà de toutes nos capacités natives. Notre idée des choses n'est pas construite, ni innée, elle est puisée dans le réel. C'est par la soumission au réel que notre intelligence se conforme à lui et se rend vraie. Les grands principes de la raison [1] sont infailliblement vrais parce qu'ils sont d'abord les lois mêmes de l'être.

1. Principes d'identité, de non-contradiction, etc.

CHAPITRE IV

GNOSE ET ROMANTISME

Pourquoi le Romantisme ? C'est qu'il provoqua au siècle dernier une prodigieuse explosion de Gnose dans un monde intellectuel bouleversé par la Révolution française. Ce mouvement littéraire est parti des pays protestants, Angleterre et Allemagne, dans un milieu culturel dominé par les héritiers des humanistes de la Renaissance, les Rose-Croix et leurs successeurs, les Francs-Maçons. Le Romantisme, en France, fut une importation étrangère, venue surtout d'Allemagne. Mais les esprits étaient déjà prêts à l'accueillir par suite du vide culturel creusé au cours de la Révolution. Les quelques écrivains indépendants et réfléchis qui auraient dû provoquer une saine réaction contre-révolutionnaire étaient, eux aussi, imprégnés de l'idéologie et de la phraséologie maçonnique.

Nous l'avons vu à propos des traditionalistes, surtout de Joseph de Maistre. Dans leur retour à la « Tradition », ils ont enseigné des vérités de bon sens, une critique judicieuse des excès de la Révolution, du régime démocratique, un retour à l'idée monarchique et à la foi catholique ; mais tout cela mêlé à des erreurs métaphysiques fondamentales sur le rôle de la raison, sur la nature de l'âme, sur l'origine de la pensée et du langage, erreurs reprises aux élucubrations de Claude de Saint-Martin et de Fabre d'Olivet, ces « gnostiques de la Révolution », comme on les a justement appelés. Ce mouvement de redressement intel-

lectuel et moral, ainsi fortement handicapé, tourna court, comme il se devait.

Et les jeunes écrivains de la nouvelle génération, admirateurs enthousiastes de Maistre, de Chateaubriand et de Lamennais, furent reconquis en dix ans par l'idéologie révolutionnaire. A partir de 1830, ils passent tous au Peuple, à la Démocratie, à la Liberté et finissent par l'adoration de Lucifer, point d'aboutissement obligé de leur évolution intellectuelle. Bien sûr, en cours de route, ils furent « récupérés » par les maîtres de la pensée révolutionnaire qui surent parfaitement bien choisir ces hommes de talent pour les circonvenir, les flatter, leur assurer la gloire littéraire et les préparer habilement à ce retour offensif de la Gnose que fut le Romantisme. C'est ce que nous allons exposer.

GOETHE

On ne pourra jamais exagérer l'influence de Goethe sur tout le Romantisme français. Son héros Werther, frère aîné de René, créa un monde et devint un modèle. Il fut le maître de tous les désespérés. Il exerça des ravages incalculables sur la première génération romantique. Son thème de la désespérance devait aboutir à son accomplissement naturel : le suicide.

Né en 1749, l'auteur de *Faust* a vécu la seconde moitié du XVIIIe siècle, sous l'influence directe des encyclopédistes et a précédé d'une génération le mouvement romantique. Il en fut donc bien le maître et Théophile Gautier lui-même a gardé un souvenir attendri du « temps merveilleux où l'on s'initiait aux mystères du *Faust* de Goethe, qui contient tout, selon l'expression de Mme de Staël, en même temps que quelque chose de plus que tout... ».

Or Goethe est le modèle du « parfait » Gnostique. Il en a reçu la formation, complétée par celle de la Franc-Maçonnerie et il a diffusé les grands thèmes gnostiques dans tout le mouvement intellectuel de l'Allemagne que l'on a résumé dans la formule

« Sturm und Drang ». Lui-même se définissait un « Stürmer », il sentait s'agiter en lui une puissance formidable : « L'univers, dit Werther-Goethe, l'univers autour de moi et le ciel reposent dans mon âme comme la forme d'un bien-aimé. »

Sa première formation gnostique lui vint d'une vieille fille, Suzanne de Klettenberg, qui avait installé chez elle un fourneau avec des cornues et des alambics, à la recherche des arcanes du Grand-Œuvre. C'est elle qui procura au jeune Goethe l'*Opus Mago-cabbalisticum* de Georges Welling, l'alchimiste célèbre de l'époque ; puis elle lui enseigna l'*Ars brevis* de Raymond Lulle, les œuvres de Paracelse, de Van Helmont, de Valentin, l'*Aurea catena Homeri*, etc. C'est par là que Goethe est l'héritier des humanistes de la Renaissance et des alchimistes rose-croix du XVIIe siècle. On suit là une filière directe avec la Kabbale juive. Il fut élève de l'hébraïsant Herder. Il lut Giordano Bruno, disciple de Pythagore et de Raymond Lulle, qui fut brûlé à Rome, le 17 février 1600.

Il définit lui-même sa religion dans ses *Mémoires* : « Ayant ouï dire souvent que chacun finissait par avoir la sienne, rien ne me parut plus naturel que de travailler à mon tour à m'en forger une. Je me livrai à cette opération avec beaucoup de persévérence. Le platonisme m'en fournit la base, mes recherches théurgiques et Kabbalistiques contribuèrent aussi à l'édifice de ma doctrine, chacun pour sa part. Je me construisis ainsi un univers assez bizarre... » Il se félicita alors d'avoir bâti de solides assises pour « la pyramide de son existence », comme il l'écrivit à Lavater en 1780. Son unique désir était, lui dit-il, d'en élever « la cime le plus haut possible », après avoir atteint « le point culminant du Vrai », toutes expressions empruntées au pythagorisme. Sa religion, il ne se l'est pas forgée, comme il le dit, il l'a au contraire reçue toute faite de la tradition gnostique et il s'est contenté de la développer dans toute son œuvre littéraire.

De plus, Goethe fut un franc-maçon militant et passionné toute sa vie. En 1780, il adhère à la loge de Weimar. En 1783, il entre dans l'ordre des Illuminés de Weishaupt. Son ami Bode

était un maçon de haut grade et un conspirateur zélé. Il a été Rose-Croix. Ces derniers prétendent pénétrer profondément les mystères de la nature, à l'aide d'une lumière intérieure. Ils recourent pour cela à des procédés magiques. Dans son œuvre *Les Mystères*, Goethe nous montre le jeune pèlerin Marc pénétrant dans le couvent des Mystères. Il y trouve chaises sculptées, pupitre, salle du Chapitre, comme dans une loge, au centre, le vieux moine-soldat Humanus. La croix domine la salle, mais elle est ensevelie sous une grande quantité de roses...

Le fond de la pensée goethéenne est un panthéisme généralisé. La Nature chez lui, est un Super-Dieu qui se mue en dieu Pan, en être infini, parfait. Il l'appelle l'Éternel Féminin, toute-puissance créatrice du divin, le Destin, le Moi du penseur-poète qui absorbe la vie totale de l'Univers, le Père, le Devenir, l'Instant qui contient l'Éternité... L'âme personnelle et le divin ne font qu'un... « Comme tu es là, ô Dieu, aussi Moi, je suis toujours devant toi, présent en ta présence. Comme tu achèves ton cœur, en ce moment même, ainsi tu t'achèves en Moi et par Toi. » Goethe abuse de la Nature majusculaire : « *O Natur..., Wo du Engel, wo du bist Natur, wie leuchtet mir die Natur !* »

La grande formule de Goethe, c'est : « *Stirb und werbe.* » Meurs et ensuite deviens ! Précipite-toi donc dans la mort et tu deviendras divin, un Surhomme ; tu plongeras dans un abîme de mystère et de gloire, tu parcourras le Devenir à travers l'Infini du temps et de l'espace. Ah ! si tu savais les délices dont on jouit au fond des eaux, tu te précipiterais aussitôt. C'est le thème du Roi de Thulé. La coupe qui plonge dans l'océan, remonte à la surface des eaux et replonge pour disparaître dans le Grand Tout, n'est-elle pas le symbole de l'être humain qui plonge pour s'unir d'une union éternelle avec la divinité et devenir Dieu ?

« Tu ne restes plus enveloppé
Dans l'ombre ténébreuse (c'est le corps)
Et te ravit nouveau désir
Vers une plus haute union.
Nulle distance ne te fait obstacle

Tu cours, ailé et ravi
Et finalement de Lumière avide
Papillon, tu es brûlé.
Et aussi longtemps que tu ne l'as point
Ce "Meurs et Deviens"
Tu es seulement un hôte terne
Sur la sombre terre. »

Il s'agit bien ici d'un appel au suicide. L'homme, pauvre type malheureux et falot, devient par son libre sacrifice surhomme rayonnant, demi-dieu, que dis-je ? un dieu « brûlé de Lumière ». Résumons le problème : si Dieu existe, tout dépend de lui et je ne suis rien en dehors de sa volonté. S'il n'existe pas, tout dépend de moi et je suis tenu d'affirmer mon indépendance. C'est en me tuant que j'affirme mon indépendance de la façon la plus complète. Je suis tenu de me brûler la cervelle. Et par ma mort, j'obtiens enfin ma divinisation.

« Je suis certain, dit Goethe à Jan Falk en 1813, d'avoir été déjà mille et mille fois tel que vous me voyez ici et j'espère bien revenir mille fois encore. » La mort est donc une reprise de contact avec la matrice universelle, pour un renouvellement dans le monde terrestre. La mort est le retour à l'Unité du Grand Tout. Goethe fut à la fois ou successivement occultiste, néo-platonicien, théosophe, panthéiste comme Spinoza. Il adorait également le Soleil, la Science et la Poésie. Il avait orné son salon d'un masque de la déesse Junon, « l'Éternel Féminin », et ses visiteurs devaient s'incliner rituellement devant la déesse souveraine de son domicile. Goethe s'est toujours affirmé philosophe-poète, ayant soin d'expliquer que sa philosophie renfermait et dominait sa poésie, la réduisant au rôle de modeste servante.

LE MYTHE DE FAUST

Le poème de *Faust* a donné le signal d'une immense révolution dans la poésie romantique. Il se détache du ciel, grandiose

et dominateur. Il marque l'entrée d'une route glorieuse, jalonnée de chefs-d'œuvre, la poésie au service de la philosophie satanienne ! Un symbolisme qui va s'employer à supprimer l'enfer, à libérer les âmes damnées, à libérer Satan lui-même. Toute sa vie, Goethe s'est employé à abolir la conscience du péché. En effet, par la conscience du péché, les hommes deviennent des êtres pitoyables, mous, découragés, impuissants ; ils s'abîment dans la douleur et maudissent le monde. Jésus-Christ avait dit : « Que celui qui veut être mon disciple se renonce à lui-même. » Goethe a passé sa vie à s'aimer soi-même, à célébrer son Moi, à le diviniser.

Le Dr Faust essaie par la Magie d'entrevoir dans un éclair le fond absolu de l'Être, objet de ses vœux : « Ah ! quelles délices inondent soudain tous mes sens à cette vue ! L'ivresse sacrée de la vie se rallume en moi et ruisselle comme une lave ardente dans mes nerfs et mes veines. Un dieu a-t-il tracé ces signes qui apaisent en moi la tempête, qui remplissent mon cœur de bonheur et font surgir autour de moi dans une poussée pleine de mystère les forces dévoilées de la Nature ? Suis-je un dieu ?... Où te saisir, Nature infinie ? Où vous saisir, mamelles, sources de toute vie, auxquelles terre et ciel sont suspendus, vous vers qui se presse la poitrine flétrie ? Vous ruisselez, vous abreuvez. Dois-je languir en vain ? » Faust a préparé le breuvage qui lui permettra d'atteindre le fond de l'Être. Il s'écrie : « Descends maintenant, sors de ton vieil étui, pure coupe de cristal. Voici un suc qui rend promptement ivre. D'un flot brun il remplit la cavité. Que cette boisson que j'ai préparée, que je choisis la dernière, soit maintenant de toute mon âme, comme un haut salut de fête porté au matin. Je te salue, fiole unique... extrait de toutes les forces mortellement subtiles. »

Faust se croit mourant. Il songe au suicide-sacrifice qui permet de se précipiter dans le sein de Dieu. « Un char de feu, s'écrie-t-il, plane vers moi sur des ailes légères. Je me sens prêt à pénétrer, à travers l'Éther, sur une voie nouvelle, vers de nouvelles sphères d'activité pure... Aie l'audace... Voici le moment de prouver, par des faits, que la dignité de l'homme ne le cède point à la grandeur divine, de ne pas trembler devant cette sombre caverne dans laquelle l'imagination se damne pour son propre tourment, de tendre vers ce passage autour de la bouche étroite duquel flamboie l'Enfer entier ; de se décider gaiement à ce pas et, fût-ce avec péril, de s'épandre dans le néant. » En effet, il faut un sombre courage pour sortir de son vieil étui, pour jeter sa coupe de cristal, c'est-à-dire son âme dans la bouche étroite de la sombre caverne et se jeter « gaiement » dans le néant.

Heureusement, Méphistophélès est là. Il est le délégué tout-puissant et même officiel de l'Esprit de la Terre (« Erdgeist ») ; il est même le plus puissant des dieux, en l'honneur duquel Goethe brûle quelque encens. L'Esprit de la Terre, c'est le dieu dont la pensée anime tous les titans révoltés, Tantale, Prométhée, tous les « Stürmer », même Goethe. Méphisto en est le messager. Dieu s'en sert pour promouvoir le Bien. Goethe affirme que le démonique est l'une des facultés et des attributs de l'Être suprême. Des puissances mystérieuses animent la nature « visible et invisible », interviennent dans la vie intime des individus où elles jouent le rôle de la Fatalité. Ce sont les Démons qui forment « avec le monde la trame et la chaîne du tissu de l'univers ». Aussi bien « plus un homme est élevé, plus il est placé sous l'influence des démons ».

« Je n'ai jamais haï tes pareils, dit le Seigneur à Méphistophélès. Entre les esprits qui nient, l'esprit de ruse et de malice me déplaît le moins de tous. L'activité de l'homme se relâche trop souvent. Il est enclin à la paresse et j'aime à lui voir un compagnon actif, inquiet, et qui même peut créer au besoin comme le diable... » Satan est l'incarnation du Mal, mais il est utile à l'humanité ; il est un rouage indispensable dans le mécanisme de la Totalité de l'Univers, c'est un aristocrate de l'Esprit. Il appartient positivement à la divinité.

A la fin du poème, Faust entre triomphalement en Paradis, mais sans avoir formulé le moindre regret de ses faits et gestes

après la vie que l'on sait. La musique des anges célèbre la beauté morale de celui que Goëthe a désigné comme la Pureté même, la pureté dans le péché, bien sûr, puisque pour Faust, tout est beau, pur, divin. « C'est le plus beau poème, dit Ernest Lichtenberger, le plus grand, le plus profond de la littérature allemande, la création la plus puissante et la plus originale, la plus grande tragédie que le génie allemand ait produite, c'est la Bible de l'Allemagne, c'est l'œuvre la plus considérable de la poésie moderne tout entière, le plus grand poème du siècle... C'est dans le sens le plus élevé du mot, une Révélation. »

« Suis-je un dieu, se demande Faust ? Je deviens si lucide, Moi qui jouissais de mon Moi dans la splendeur du ciel et la clarté et qui avait dépouillé le Fils de la Terre, moi, plus qu'un chérubin, moi dont la libre force avait, pleine de pressentiments, la présomption de couler déjà à travers les artères de la nature, et, créant, jouit d'une vie divine... » Faust-Dieu, Faust régisseur de l'Univers, maître des cérémonies dans la descente aux Enfers...

LE ROMANTISME ALLEMAND

Le Romantisme s'est développé d'abord en Allemagne où il trouvait un terrain tout préparé pour son expansion. En effet la Réforme luthérienne avait détruit, par son explosion violente, toute moralité chrétienne, avait dissous toute doctrine. Luther lui-même avait donné l'exemple des pires turpitudes. Quand il s'était uni avec l'ex-religieuse Bora, il avait déclaré à la face du monde que son péché faisait pleurer les anges du ciel et rire les démons de l'enfer. Il avait donné au landgrave de Hesse des conseils scandaleux ; il avait traîné dans la boue le célibat des prêtres et les vœux monastiques. A ses heures de tentation, il avait l'habitude de dire qu'il ne savait plus si Dieu était le diable ou si le diable était Dieu. Quelle importance d'ailleurs, puisque l'homme, livré à lui-même, n'a qu'à suivre ses instincts et que Dieu absout toutes les turpitudes. Le mieux n'est-il pas de

suivre sa nature ? Goethe se rencontrait donc avec Luther en chantant le « sequere Naturam ». Il avait capté les forces de destruction, mises en branle par Luther, et les avait doublées de violence révolutionnaire. D'où un amalgame de paganisme et de panthéisme qu'il avait si puissamment vulgarisé.

A sa mort, Goethe devint l'idole des Allemands. Dans la haute société juive de Berlin, on vit se former un véritable culte de Goethe. Frédéric Schlegel officiait dans cette petite chapelle. Bettina Brentano « s'agenouillait en Goethe », nous dit Saint-Beuve, dans ses *Lundis*.

C'est l'heure du Romantisme allemand. Les premiers s'appellent Novalis, Schleiermacher, Schelling. Ils annoncent une « nouvelle Église », un christianisme intégral dans lequel vont fusionner toutes les croyances religieuses, une communauté universelle et invisible des âmes religieuses. Il s'agit d'un véritable œcuménisme basé sur un syncrétisme dans lequel tous les dogmes importuns sont voilés sous l'exaltation de la sensibilité et de l'émotion.

Un Lassaulx considérait les penseurs de l'antiquité comme des révélateurs du vrai Dieu, au même titre que Moïse. Au regard de Lassaulx, Socrate était plus proche du Christ que les hommes de l'Ancien Testament. « Les idées chrétiennes qu'il aimait, déclara sur sa tombe le bénédictin Haneberg, étaient facilement transportées par lui dans le paganisme qu'il aimait aussi. » Ses idées furent condamnées par le Saint-Siège en 1861. Schelling avait séduit beaucoup de catholiques par ses leçons, enseignées à Munich et à Berlin, qui apparaissaient comme une insigne préparation à la Foi. Une partie de l'Allemagne intellectuelle se rapprochait du catholicisme, mais sans souci d'y pénétrer. Elle restait sur le seuil dans l'attente d'une sorte de congrès des religiosités.

Kant lui-même donnait prise à une interprétation mystique. On lui savait gré d'avoir rabaissé la raison pure : « Nous lui sommes redevables, écrit Eckartshausen, d'avoir prouvé que, sans révélation, aucune connaissance de Dieu ni aucune doctrine sur

l'âme n'était possible. » En attaquant la raison spéculative, il avait confirmé le fidéisme des Illuminés.

La pensée de Novalis exerça une influence considérable sur tous les romantiques français. Voici comment M. Lichtenberger résume son enseignement : « A l'origine, il y a le chaos, inconscient, amorphe, incohérent. Point de distinction entre l'esprit et le corps, point de séparation entre les individus. Puis, à la suite d'un cataclysme qui est pour l'univers l'analogue de ce que le péché originel a été pour l'homme, voici que l'Unité primordiale se rompt. C'est l'origine de l'illusion dualiste qui commence. Mais peu à peu la Nature s'apaise. Elle aspire à la rédemption. L'Homme apparaît. L'illusion dualiste se dissipe progressivement. Les distinctions élevées entre la nature et l'esprit, entre la réalité et la fiction, entre la loi et l'arbitraire, s'estompent, s'effacent. Le chaos renaît enfin, un chaos qui s'est compris lui-même, un chaos devenu conscient de ce qu'il est, de sa nature et de sa vie, un chaos qui est devenu "organique", qui s'est élevé à la seconde puissance, qui sait qu'il est le déroulement libre d'un rêve de beauté. »

Voici un bon résumé de la doctrine gnostique, selon sa dernière forme, celle qui sera reprise et développée par Hegel. Le chaos, c'est le Plérôme de nos Gnostiques. En devenant conscient de lui-même, il a réalisé ce retour à l'Unité primordiale chanté par tous les Gnostiques depuis toujours. Pour le réaliser, « nous apprenons l'art des miracles, nous dit Novalis, nous évoquerons les disparus, nous nous créerons un monde au lieu de subir la loi du nôtre. Nous deviendrons "mages" et tout-puissants ! ».

Schlegel s'efforce de faire pénétrer le romantisme illuminé d'Allemagne dans les cervelles françaises. Dans ses *Œuvres en français*, il tente de gagner à ses idées Mme de Staël, qui sera la principale introductrice des mystiques allemands en France. « Contemplez la Nature, lui dit-il, rentrez ensuite en vous-même, tâchez de pénétrer jusqu'au centre de vous-même. Le Dieu est en vous ; il s'y laisse trouver par des âmes pures, telles que la vôtre. Mais cette révélation est ineffable. Aussitôt que l'on essaye

de la traduire en ces termes abstraits, inventés pour les sciences démonstratives, tout redevient confusion et obscurité. Renoncez donc à la Théologie dogmatique. » Il explique l'instinct des animaux comme « une émanation de la nature intelligente, de l'âme du monde ». Puis se retournant contre l'Église catholique, il l'insulte :

« Je vous quitte à jamais, tristes Nazaréens,
Disciples de Saül, vains théologiens,
Vos sacrés auteurs juifs sont pour moi des profanes,
Pythagore, Platon, les sublimes Brahmanes
Sont mes oracles saints, interprètes des dieux,
Ma boussole sur mer et mon vol vers les Cieux. »
(Schlegel : *Œuvres en français*)

L'ILLUMINISME MAÇONNIQUE

Par son initiation, l'illuminé a dégagé son « moi intérieur », cette « étincelle » divine qui est son âme ; il atteint par une « intuition » l'intelligence profonde des choses qui repose sur une illumination spirituelle ; il possède enfin une relation exceptionnelle « avec les habitants du monde invisible », une connaissance (une Gnose !), « une vision intime du principe de la réalité du monde » ; il a finalement obtenu une « connaissance immédiate avec la divinité » ; il peut « contempler son image et parler son langage ». Pour en arriver à cette divinisation, il faut surtout étudier son cœur, se méfier de son esprit, rejeter la raison raisonnante. Alors on sent la religion entrer dans son âme, on se sent devenir « un véritable ange en esprit et en vérité ».

Tel est l'enseignement de Claude de Saint-Martin, le fidèle disciple du juif Martinez de Pasquallis, le fondateur des loges martinistes en France, le « philosophe inconnu », comme il aimait se nommer lui-même. Son grand ouvrage, celui qui produira la plus forte impression sur Joseph de Maistre, c'est *L'Homme de désir*. L'Homme de désir se laisse porter par son

aspiration au divin. Il se soumet à la foi simple, il rejette l'usage de cette raison qui assèche l'âme. « Les pensées les plus dignes de l'immortalité et les meilleures sont celles qui nous viennent à l'improviste et comme par éclair », nous dit Saint-Martin, dans *L'Esprit des choses*. Réservons l'usage de notre raison pour les choses matérielles.

Un autre illuminé maçon, le Suédois Swedenborg, parle le même langage : « Enfin, dit-il, il me fut accordé de recevoir la foi sans raisonner à son sujet. La foi m'apparut comme étant bien au-dessus des pensées de mon intelligence. Alors seulement je trouvais la paix. Dieu veuille m'y raffermir ! Car elle est son ouvrage et d'autant moins le mien que mes pensées, jusqu'aux meilleures, ralentissent plus qu'elles ne font avancer... C'est donc un état plus élevé. Je me demande si ce n'est pas le plus élevé, quand, par un effet de la grâce, l'homme ne mêle plus son intelligence avec sa foi. »

Voilà une belle définition du Fidéisme. Nous constatons que, chez les illuminés, cette foi est vide de tout contenu. Quel est l'être divin vers qui se tourne l'âme ? Nulle part la chose n'est précisée, puisqu'en fait il se confond avec notre propre moi ; puisque nos pensées sont des « éclairs » du divin qui fuse spontanément dans nôtre âme. Foin de cette raison discursive qui étouffe en nous l'intuition divinisante ! On trouve le même langage chez tous les illuminés allemands et chez les premiers romantiques d'outre-Rhin.

L'homme de désir est séduit par la nature sauvage, dans laquelle il doit se plonger. « Il trouve communément quelque chose de solennel et de majestueux dans les lieux solitaires, couverts de forêts ou arrosés de quelque vaste fleuve ; ces tableaux sérieux et imposants semblent accroître leur empire sur lui quand il les contemple dans l'ombre et le silence de la nuit » (Saint-Martin, *Ministère de l'Homme-Esprit*). Un thème cher à Chateaubriand...

Les illuminés vont d'instinct à Platon. Ils en adoptent l'Idéalisme et le Mysticisme. Ses hypothèses les plus hardies conviennent bien à leurs doctrines : préexistence des âmes et des idées, monde des archétypes, mythe de l'androgyne. L'efflorescence de la théosophie, à l'époque de la Renaissance, est un retour au Platonisme. Elle reparaît chez les illuminés du XVIII[e] siècle avec les pratiques de la Magie et de la Théurgie, reprise aux néo-platoniciens des premiers siècles. Les illuminés ont trouvé depuis un autre maître en Pascal. Son jansénisme, son fidéisme, son mépris de la raison font bon ménage avec l'intuition divinisante du Soi.

« De tous ceux qui n'ont pas eu le mot de l'énigme, Pascal est celui qui a été le plus loin, mais n'ayant toujours eu la clef pour discerner le vrai d'avec le faux, il s'est épuisé à tout défendre. » Saint-Martin, « le philosophe inconnu », dissimule cette clef, n'y fait allusion qu'en passant, mais il continue : « Lisez les *Pensées* de Pascal. Vous n'accuserez pas cet homme d'être un petit génie ; vous ne l'accuserez pas d'ignorer les sciences exactes. Eh bien ! il a dit en propres termes ce que je vous ai dit... »

La clef, le mot de l'énigme, Saint-Martin l'a toujours gardé dans un profond secret. Une fois cependant, il a failli le révéler. Écoutez ce passage de son livre capital *Des erreurs et de la Vérité*, au chapitre final intitulé « Clef du Chiffre universel » : « Que ne puis-je déposer ici le voile dont je me couvre et prononcer le nom... Mais, quoique cet Être ineffable, la clef de la Nature, ne cesse de soutenir l'homme dans tous ses pas, comme il soutient tous les actes de l'univers, cependant le Nom qui le ferait le mieux connaître suffirait, si je le proférais, pour que le plus grand nombre dédaignât d'ajouter foi à ses vertus et se défiât de toute ma doctrine. Ainsi le désigner plus clairement, ce serait éloigner le but que j'aurais de le faire honorer... »

Ainsi donc, nous avons bien compris que le culte final de Saint-Martin est celui du Serpent !

Cet adorateur plus que discret du Serpent fut le maître à penser de toute la pléiade des grands romantiques et Joseph de Maistre en fut le propagateur le plus zélé et le plus efficace. Déjà,

en 1822, un opuscule martiniste le signalait : « M. le comte de Maistre rend à la doctrine théosophique une justice éclatante dans l'ouvrage si important qui a couronné ses travaux. On peut même assurer, sans crainte de se tromper, que la solution de toutes les questions importantes, traitées dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg*, est puisée dans les principes et les écrits de M. de Saint-Martin. »

Lamartine a trouvé un grand nombre de thèmes gnostiques chez Claude de Saint-Martin, en particulier la non-existence du mal et la rédemption totale à la fin des temps. « Comme vous, écrit-il à Cazalès en 1833, j'ai toujours soupçonné Saint-Martin d'avoir été éclairé d'un beau rayon de vérité divine » (16 déc. 1833). Il l'a d'ailleurs étudié dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* ; il précise que Joseph de Maistre était ''un écrivain qui a lu Saint-Martin avec fruit, Joseph de Maistre qui nomme Saint-Martin le plus sage et le plus élégant des théosophes modernes ».

Alfred de Vigny a puisé l'hermétisme pseudo-mystique d'« Éloa » dans la lecture de Joseph de Maistre, de Fabre d'Olivet, de Mme de Krüdener et de Ballanche. Il en a tiré cette idée d'une réintégration de Satan et de l'Esprit (Éloa) dans son état primitif. Il leur doit un goût extravagant pour des confusions ahurissantes entre les dogmes chrétiens et les symboles platoniciens, entre le gnosticisme alexandrin et la foi chrétienne.

« Le Seigneur contient tout dans ses deux bras immenses,
Son verbe est le séjour de nos intelligences,
Comme ici-bas l'espace est celui de nos corps. »

Qu'on ne s'y trompe pas, le Seigneur dont il s'agit ici, c'est la Nature, ce n'est pas le Dieu créateur ; c'est la source vive, le foyer d'énergie spirituelle d'où émanent les Idées, les âmes humaines et leur expression connaissable, l'Esprit, cet esprit qui reste toujours attaché à la divine Mère, durant son passage sur la terre. Tout cela est tiré de Saint-Martin à travers la lecture de Joseph de Maistre.

Nous pourrions poursuivre cette influence profonde de la doctrine martiniste jusqu'aux confins du Romantisme. Baudelaire lui-même, le satanique, n'a-t-il pas reconnu cette doctrine dans la lecture des œuvres de Joseph de Maistre qu'il appelait, dans son enthousiasme, « le grand génie de notre temps » (lettre à Toussenel).

LAMENNAIS

Enfin Lamennais fut le maître à penser de toute la jeune génération romantique. Lamartine, Vigny, Victor Hugo sont tous passés par La Chesnaie, le domaine d'où Lamennais électrisait les belles âmes, assoiffées de beaux rêves. Elles ont trouvé chez lui les principaux thèmes littéraires qu'il avait développés à la suite de sa lecture de Joseph de Maistre. Déjà dans le deuxième tome de *L'Essai sur l'indifférence en matière de Religion* et surtout dans *Les paroles d'un croyant*, en 1834, Lamennais développe les grandes idées traditionalistes, venues tout droit du martinisme et de l'illuminisme. Il suffit de l'écouter :

« Arrachons-nous, lit-on dans l'*Essai sur l'indifférence*, à ce monde des corps, fermons les yeux, dérobons un moment notre âme aux impressions des objets extérieurs, qui la remplissaient de vains fantômes, la détournent de la contemplation des réalités intellectuelles, et lui font oublier jusqu'à sa propre nature, en l'égarant dans le monde des corps, fugitive partie des illusions qui nous abusent sur notre être véritable, nous et notre destinée. Comprenons que des organes ne sont pas l'homme, que la création matérielle n'est que l'ombre d'une création plus noble… » Tous ces thèmes sont platoniciens et bien connus déjà : la création, miroir d'un monde réel, celui des idées archétypales, l'illusion des sens et du corps…, etc.

« Par la mort, l'âme ravie brise ses entraves… » « Toute existence émane de l'Être éternel, infini, source féconde des réalités, tout sort de lui, tout y rentre » (*Essai sur l'indifférence*).

Ce sont les formules classiques de tout panthéisme. Les grands poèmes humanitaires du cycle satanien, « La chute d'un ange », « La divine épopée », « Psyché », « Ahasverus », « Prométhée délivré », « La fin de Satan » sont tous issus de l'enseignement menaisien. En particulier les *Méditations poétiques et religieuses* de Lamartine ne sont qu'un développement en vers de l'enseignement de Lamennais. M. Christian Maréchal a pris la peine de placer en vis-à-vis les textes menaisiens et les formules poétiques de Lamartine. La ressemblance est frappante et les emprunts sont nombreux et incontestables.

LAMARTINE

Lamartine avait reçu dans son milieu familial une bonne éducation chrétienne, complétée par l'enseignement des Pères de la Foi, anciens Jésuites, au collège de Bellay. On note cependant dès sa jeunesse un besoin de rêve et de solitude excessif et qui va provoquer une crise religieuse durant son adolescence. Puis il revient quelque temps à la pratique religieuse. Mais son voyage en Orient en 1832 provoqua chez lui une crise religieuse définitive. Il « voulait mettre ses pas dans les pas du Christ ». A son retour, il abandonna la foi et la pratique, il devint un admirateur enthousiaste de l'Islam. Il exalte le culte de Mahomet : « Ce n'est qu'un culte très philosophique, dit-il dans son *Voyage d'Orient*, qui n'a inspiré que deux grands devoirs à l'homme, la prière et la charité ; ces deux grandes idées sont en effet les plus hautes vérités de notre religion. Le mahométisme en fait découler sa tolérance, que d'autres cultes ont si cruellement exclue de leurs dogmes [entendez, bien sûr, la religion catholique, avec son Inquisition, son Index et son Saint-Office]. Sous ce rapport, il est plus avancé sur la route de la perfection religieuse que beaucoup de religions qui l'insultent et le méconnaissent… Dans l'activité religieuse, toute humaine, toute pratique, tout ambitieuse, on peut laisser aisément sa place à la mosquée… »

On reste ahuri devant l'affirmation de cette tolérance de l'Islam. Il fallait que Lamartine eût les yeux singulièrement bouchés pour ne pas voir en Palestine et en Syrie la sauvage destruction depuis de nombreux siècles de toutes les communautés chrétiennes, dont les ruines jonchent le sol ou restent enfouies sous les sables.

En 1838, il rencontre Alfred de Vigny chez les La Grange. Il lui affirme que les Mahométans sont plus civilisés que nous « à cause de la charité extrême chez eux » et Vigny lui répond stupéfait : « Cependant l'Islamisme n'est qu'un christianisme corrompu, vous le pensez bien ! » « Un christianisme purifié », répond avec chaleur Lamartine.

Après son amour pour l'Islam, il convient de noter aussi l'influence grandissante dans les milieux romantiques de la philosophie hindoue, ou de ce que l'on pensait d'elle en Europe. « Moi aussi, écrit-il à son ami Aymond de Virieu en 1838, je vis depuis dix ans dans la philosophie, mais la philosophie indienne m'éclipse toutes les autres… » Virieu lui avait présenté en 1824 le baron d'Eckstein que l'on appelait alors « le baron sanscrit ». Ce fut le début d'une durable amitié : « L'Inde, écrit Lamartine en 1856, m'avait révélé une plus haute charité de l'esprit humain, la charité envers la nature entière… » « Rêves pour rêves, dit-il dans son cours familier, nous aimerions mieux rêver avec les Brahmanes, ces théologiens philosophes de l'Inde primitive, ces précurseurs de la philosophie chrétienne [???]. »

D'ailleurs le baron d'Eckstein, juif suédois converti, avait lu tout Claude de Saint-Martin et connu l'Inde dans les livres de ce dernier, en particulier dans l'Introduction du *Ministère de l'Homme-Esprit*, publié en 1802, qui cite la Société de Calcutta, parle des Mahabavata et se réfère aux travaux d'Anquetil… Nous revenons toujours à l'Illuminisme des francs-maçons, chaque fois que nous recherchons la source des idées romantiques.

L'Islam, l'Orient, le Bouddhisme, mais surtout Lamennais, voilà les vraies sources de la poésie de Lamartine. Son panthéisme est manifeste et recouvre toute son œuvre. C'est ce que

n'ont guère vu les critiques littéraires. Émile Faguet nous déclare qu'il reste chrétien, « cela est incontestable », avec « un penchant et une habitude d'esprit qui l'inclinent vers le panthéisme ». Puis il cite ces deux vers fameux :

« Borné dans sa nature, infini dans ses vœux,
L'homme est un dieu tombé qui se souvient des cieux. »

qu'il déclare « en conformité avec les idées chrétiennes ». Bien au contraire, il est incontestable que Lamartine n'est plus chrétien du tout, que son panthéisme est bien le fond de sa pensée et qu'on y retrouve tout le verbiage gnostique. L'homme n'est pas un dieu du tout. Il n'est pas tombé ; la naissance est une montée dans l'existence ; ensuite il ne se souvient pas des cieux ; cela c'est la thèse des platoniciens sur la réminiscence, mais ce n'est absolument pas l'enseignement chrétien.

Dans ses premières méditations déjà, Lamartine suivait fidèlement les idées menaisiennes. Il opposait « ce monde des corps », cette « vaste prison » où il laissait « errer ses sens », dans laquelle « son âme est à l'étroit », au séjour sans horizon, « au monde des esprits » vers lequel « il monte sans effort » :

« Oui, mon âme se plaît à secouer ses chaînes
Prends ton vol, ô mon âme, et dépouille tes chaînes. »

Le moyen le plus efficace pour prendre son vol et secouer ses chaînes n'est-il pas en effet de se suicider ?

Dans « Le pèlerinage d'Harold », Lamartine nous montre un adorateur de la Nature, charmante, féconde, éternelle, insensible, implacable. Adoration sombre d'un dieu formidable et aveugle :

« Nature enfin, adieu ! s'écrie Harold,
… Ma voix en vain t'implore,
Et tu t'évanouis au regard qui t'adore.
Mais la mort de plus près va réunir à toi
Et le corps et ces sens et ce qui pense en moi… »

Lamartine avait résumé Platon, dans « La mort de Socrate » :

« Peut-être qu'en effet, dans l'immense étendue
Dans tout ce qui se meut, une âme est répandue :
…
Que l'Océan frappant sa rive épouvantée
Avec ses flots grondants roule une âme irritée…
Et qu'enfin dans le ciel, sur la terre, en tout lieu,
Tout est intelligent, tout vit, tout est un dieu. »

On pourrait multiplier les exemples. A quoi bon ? Lamartine enseigne que le monde, le cosmos est divin, que nos âmes sont des étincelles divines tombées sur la terre, enfermées dans des corps, qu'elles doivent se libérer de ces chaînes que sont les corps pour remonter dans ce monde divin, en se plongeant d'abord dans le sein de la Nature. N'est-ce pas l'essentiel de l'enseignement des Gnostiques ?

Les Alpes sont pour lui le temple frémissant où se manifeste la divinité :

« O sommets de montagnes ! air pur ! flot de lumière !
Vent sonore des bois, vagues de la bruyère,
Onde calme des lacs, flots poudreux des torrents… etc.
Je croyais sur mon cœur sentir Dieu palpiter ! »

En 1836, paraît « La chute d'un ange ». Lamartine nous dit dans ses *Nouvelles confidences* qu'il expose dans ce poème « l'histoire de l'âme humaine et de ses transmigrations à travers des existences et des épreuves successives depuis le néant jusqu'à la réunion au centre universel, Dieu ». L'homme, par une ascension continue, se libère peu à peu des antiques servitudes dans lesquelles il est d'abord tombé. Sa Liberté est le moyen de sa libération. S'il en use mal, il s'enfonce davantage dans la gangue de la matière. S'il en use bien, il remonte vers les formes épurées de l'être. Cédar, l'ange déchu, est l'instrument de cette réintégration. Il était devenu faible et ignorant, à la suite de sa chute, mais non vicieux :

« Nous serons bons à tous, et pour que l'on nous aime,
Nous ferons alliance avec les lions mêmes,
Avec l'oiseau du ciel et l'insecte des champs. »

puis il conduit le peuple de Baalbek à la révolte. C'est l'Esprit du Seigneur qui souffle ces tempêtes, écrit Lamartine à Hyde de Neuville en 1838.

Or Lamartine a emprunté tout le sujet de son poème à Lamennais. Ce dernier avait écrit dans son *Essai de système de philosophie catholique* le schéma suivant : « L'idée d'une grande chute se retrouve partout dans l'Inde et une immense tristesse au fond de cet abîme où l'homme est tombé. Tout est fondé sur une idée fixe, la volonté ferme, immuable de remonter au rang glorieux d'où il est déchu. Mais ceci se mêle à des idées fort anciennes sur la chute des anges, suivant lesquelles Dieu avait promis aux esprits déchus qu'ils pourraient recouvrer leur bonheur primitif en passant par des degrés d'expiation. Cette idée de la chute des anges et de leur régénération a modifié l'idée de la chute de l'homme et produit la croyance à la transmigration des âmes. »

Lamartine qualifie son poème « d'épopée hindoustanique », dans une lettre à Virieu du 15 février 1836.

« Dieu, Dieu, Dieu, mer sans bords qui contient tout en elle,
Foyer, dont chaque vie est la pâle étincelle,
Bloc, dont chaque existence est une humble parcelle,
Qu'il vive sa vie éternelle,
Complète, immense, universelle. »

« L'Œuvre de l'Univers n'est que de se connaître

(C'est-à-dire de connaître qu'il est divin, c'est la définition de la Gnose)

Vers celui dont le monde est l'émanation
Tout ce qu'il a créé n'est qu'aspiration !
L'éternel mouvement qui régit la Nature
N'est rien que cet élan de toute créature

Pour conformer sa marche à l'éternel dessein,
Et s'abîmer toujours plus avant dans son sein. »

On reconnaît, dans ces vers de « La chute d'un ange », les formules gnostiques : émanation, étincelle, connaître (= Gnose), le sein de Dieu, s'abîmer et tout le vocabulaire habituel de la secte. L'Église ne pouvait accepter un tel enseignement et ce poème, avec celui de « Jocelyn » qu'il complétait, fut mis à l'Index. Ozanam l'avait écrit en 1835 déjà : « Ce grand poète est si impressionnable qu'en traversant l'Asie, il s'est imprégné d'une partie de ses idées et de ses tendances. A force d'optimisme et de tolérance, il sort évidemment de l'orthodoxie... Il est évident que le ciel de la Palestine s'est reflété avec toutes ses ardeurs dans l'âme limpide [?] du poète... »

Pour en finir avec Lamartine, notons qu'il avait pris à Lamennais son adoration du Peuple. « La seule forme théocratique que je conçoive pour les temps présents et futurs, c'est la Liberté où l'Homme n'obéit qu'à sa pensée divine, ne se gouverne que selon sa raison éclairée par son intelligence. C'est cette forme que vous avez pressentie avec tous les hommes d'espérance », écrit-il à Lamennais. En effet, ajoute-t-il, la liberté de la presse, « c'est la justice divine manifestée par la parole humaine ».

Notons à ce propos que tous les écrivains romantiques, même un Chateaubriand qui se dit royaliste, ont dans un hymne ininterrompu exalté le Peuple : « Peuple, tu es beau, tu es grand, tu es roi, tu es le reflet de Dieu, tu es Dieu lui-même, tu ne te trompes jamais. O Peuple, tu as tous les droits, tu n'es astreint à aucun devoir. Empare-toi de ce qui t'appartient. » Lamartine a tout mis en œuvre pour réaliser cette déification du Peuple.

Il attend même le jour où tous les hommes adoreront le même Dieu dans toutes les religions et sous tous les symboles. Sans doute sait-il déjà que ce Dieu n'est autre que le Grand Architecte de l'Univers vers lequel convergeront tous les regards lorsqu'il apparaîtra comme l'Anti-Christ. Il l'annonce même : « Je vois approcher un meilleur siècle, un siècle vraiment religieux, où si les hommes ne confessent pas Dieu dans la même

langue et sur les mêmes symboles, ils le confesseront au moins sur tous les symboles et dans toutes les langues » (*Voyage en Orient*). C'est l'œcuménisme de la Tour de Babel.

Lamartine devait finir en 1848 comme président d'un gouverment révolutionnaire composé uniquement de francs-maçons et ce fut le couronnement de sa vie.

VICTOR DE LAPRADE

Un poète lyonnais, qui eut son heure de célébrité, a publié en 1841 une paraphrase de « La chute d'un Ange », intitulée « Psyché ».

Psyché, c'est l'âme humaine qui a cédé à une curiosité coupable et a été exclue du ciel. Voyez cette entorse fondamentale à la Genèse. Dieu a chassé l'homme du paradis terrestre, mais pas du ciel, et donc l'homme ne pouvait avoir la réminiscence d'un monde divin où il n'avait pas séjourné précédemment. Psyché doit expier sur terre, par des « palingénésies » purificatrices, c'est-à-dire des renaissances successives, cette faute originelle. Éros, « l'Amour », son ami du ciel, va intercéder pour elle :

« O Père, n'est-ce pas l'heure d'être clément ? »

On devine la suite. Le Père a proclamé l'arrêt clément et juste. Psyché est rendue à l'Olympe.

Laprade avait bien compris la mise à l'Index d'« Éloa », celle de « La chute d'un Ange » et il eut l'astuce suivante pour échapper à la même condamnation. Il voulait enseigner la même doctrine, alors il la transposa dans la mythologie païenne. Dans sa Préface, il écrit : « L'idée de ce mythe de Psyché est merveilleusement conforme à la métaphysique chrétienne [énorme mensonge qu'il reconnaîtra plus tard comme tel]. D'un autre côté, le caractère profane du sujet laisse au poète toute liberté dont l'imagination a besoin... En choisissant sa donnée dans la mythologie païenne, une donnée identique par le fond aux traditions du christianisme [second mensonge !!!], l'auteur avait l'avantage de rester à la fois dans le respect de ces traditions et dans sa pleine liberté d'esprit... » Nous ne le lui faisons pas dire. Par ce texte, il avoue ingénument ou plutôt il insinue qu'il en prend à son aise avec les traditions du christianisme, puisqu'il revendique la liberté de les traiter à sa manière, c'est-à-dire de ne pas les respecter.

Mais, en 1857, Victor de Laprade revint à la foi de son enfance, et reconnut toute l'erreur qui avait inspiré son poème. Cependant il gardait en lui comme le regret d'un beau rêve auquel il lui fallait renoncer : « Rêver que le mal est effacé de la création, voir au terme de toutes choses le vrai, le beau, le bien, restaurant le monde tout entier et lui restituant sa forme éternelle, associer pour une large part la liberté humaine à ce travail de l'Infini, de pareilles hypothèses ne doivent laisser aucun remords à l'esprit, s'il est obligé d'y renoncer. » Voyez l'incohérence d'un homme qui reconnaît son erreur, qui y renonce et qui continue à s'y complaire. Satan est singulièrement puissant dans ses ruses pour fausser l'intelligence et la volonté et donner à ses mensonges le charme de la Vérité.

WAGNER ET L'AMOUR ROMANTIQUE

Richard Wagner fut un grand révolutionnaire et un grand romantique ; romantique parce que révolutionnaire. Ses maîtres à penser furent Proudhon, Roekel, Feuerbach. Il se lia avec Bakounine, qui lui insuffla la haine de la société, la volonté d'anéantissement total des institutions. Le 3 mai 1849, il mena l'insurrection de Dresde, appela la foule aux armes, fit le coup de feu, participa avec fougue à l'émeute. Déjà en 1848, il avait composé des poèmes révolutionnaires, il était entré dans un club jacobin.

Le plan de sa *Tétralogie* avait été conçu en 1848, sous

l'influence de Bakounine, dont il a dit dans ses *Mémoires* : « L'anéantissement de toute civilisation excitait son enthousiasme. » Le livret de la *Mort de Siegfried* avait été établi en 1848, imprimé en 1850, puis réimprimé en 1853 avec les trois autres parties de *L'anneau des Nibelung*. Un songe grandiose de révolte et de dévastation. De cette fable des Nibelungen, puisée au fond des âges, Wagner a tiré une œuvre libératrice. Ses idées incendiaires, ses desseins ambitieux, ses jugements passionnés, tout son dogme nihiliste sont reportés sur des faits reculés dans la nuit des temps ; mais il a injecté dans son formidable drame lyrique, comme un poison, la révolte dans les cœurs. Ses héros enfreignent les lois et les coutumes les plus vénérables. Wotan vole l'or déjà volé par Albérich. Fafner tue son propre frère, Fasolt, pour s'emparer de cet or ; Siegmund épouse sa sœur Sieglinde. Siegfried poignarde Fafner pour le dépouiller de l'or maudit et s'unit à Brünehilde, sœur de sa mère...

L'anneau, le « Ring », c'est le cercle d'or qui étrangle l'humanité. Il faut le briser. Tel est le symbole de toutes les doctrines révolutionnaires, le grand poème de l'anarchie, une machine infernale à retardement.

Wagner a composé *Tannhäuser* « en haine contre le monde » a-t-il dit lui-même. En écrivant *Lohengrin*, il voit en Elsa « l'esprit du peuple » ; « La femme, cette expression la plus fatale de la fatalité sensuelle, avoue-t-il, a fait de moi un révolutionnaire total. » Il a voulu faire « du terrorisme dans l'art », comme il l'a écrit à Liszt.

Puis Wagner s'intéresse à l'Orient et au Bouddhisme. Il fait à Rome la connaissance du comte de Gobineau, écrivain français, orientaliste disert et érudit. Il devient passionné. Il lit et explique à son amie Mathilde Wesendonck le *Monde considéré comme volonté et intelligence* de Schopenhauer, espèce de philosophe panthéiste et bouddhiste. Il envoie à son amie malade les *Légendes hindoues* et lui précise qu'elles lui étaient apparues comme « les pures révélations de l'humanité la plus noble dans l'antique Orient ». Il lui déclare alors qu'il en a fait sa religion.

Ensuite de quoi, il compose un drame bouddhique, *Les vainqueurs* et un drame sacré, *Jésus de Nazareth*, qui ne furent jamais publiés. Mais il les reprend et en tire une œuvre composite, *Parsifal*, vaste bréviaire de christianisme, mêlé de bouddhisme et de végétarisme. « Parsifal, écrit-il à son amie Juliette Gautier, ce nom est arabe. Les anciens trouvères ne l'ont plus compris. Parsifal signifie Parsi [songez aux parsis, adorateurs du feu], pur ; fal, dit fou [fol], dans un sens élevé, c'est-à-dire hommes sans érudition, mais de génie. Adieu, ma chère, ma dolcissima anima, R.W »

C'est dans *Tristan et Ysolde* que l'on trouve l'expression la plus achevée de l'amour romantique. Wagner nous explique lui-même cet amour. « Le début de la scène de ce deuxième acte exprime la vie débordante en ses passions les plus véhémentes ; la fin, c'est le désir le plus solennel, le plus profond de la mort. » La mort c'est l'asile. « Affranchis-nous de l'univers », réclament Tristan et Ysolde dans leur invocation à la nuit.

L'amour romantique est un appel à la mort, désirée, recherchée et que l'on se donne, c'est l'amour suicide, c'est la catastrophe du troisième acte, le goût de se connaître à la limite, hors de ce monde. Quand le roi surprend les amants, Tristan lui répond : « Ce mystère, je ne puis te le révéler. Jamais tu ne pourras connaître ce que tu demandes. » Quand il meurt, Tristan s'écrie : « Je ne suis pas resté au lieu de mon réveil. Mais où ai-je fait séjour ? Je ne saurais le dire... C'était là où je fus toujours, et là où j'irai pour toujours, le vaste empire de l'éternelle nuit. Là-bas une science unique nous est donnée, le divin, l'éternel, l'originel oubli ! Oh ! Si je pouvais le dire ! Si tu pouvais me comprendre !... »

Donc la mort suicide par l'amour, c'est le retour à l'unité primordiale de toute Gnose. On retrouve là le dogme fondamental, la nature divine et angélique de l'âme, prisonnière des formes créées et de la nuit de la matière. Dans le « Destin de l'Ame », hymne manichéen écrit par un disciple du « Sauveur », Mani, on lit :

« Issu de la lumière et des dieux
Me voici en exil et séparé d'eux.
...
Je suis un dieu et né des dieux
Mais maintenant réduit à souffrir. »

La vie est le malheur suprême, la mort, le dernier bien, le rachat de la faute d'être né, la réintégration dans l'Un et la lumineuse indistinction. L'amour, « Éros », est une brûlure dévorante qui divinise et égale au monde. « Mon regard ravi s'aveugle... Seul, je suis. Moi, le Monde. » La passion veut que le « Moi » devienne plus grand que tout, aussi seul et puissant que Dieu. « Délivré du monde, je te possède enfin, ô toi seule qui remplis toute mon âme, suprême volupté d'amour. » Cette passion est un choix fondamental en faveur de la mort. En composant *Tristan et Ysolde*, Wagner a chanté la dissolution de l'être aimé dans la Nuit, sa divinisation par l'amour dans la Mort. L'Éros, c'est la fusion essentielle de l'individu dans la divinité. L'exaltation de l'amour est une ascèse violente contre la vie et sa transmission. L'être aimé est un moyen, dont le Moi se sert pour s'évader du monde et pénétrer dans le grand Tout.

C'est exactement l'inversion radicale de l'amour chrétien, qu'on appelle « Agapè ». Cet amour naturel et raisonnable ne recherche pas la mort, mais la vie. Il se veut fécond. Il accepte l'être aimé comme une personne destinée à vivre ici-bas. Il désire l'enfant, donc la vie prolongée sur terre au delà de la mort. Il comprend que la destinée de l'homme se joue ici-bas, que son péché n'est pas d'être né, mais d'avoir perdu Dieu, en se voulant autonome. L'homme pardonné ne vit pas pour lui, mais pour les autres. L'amour véritable est fidèle ici-bas, il est constructeur, il est fécond. Il fonde un foyer où il fait bon vivre. Il n'est pas une exaltation qui pousse hors de soi, il n'est pas une dissolution du moi en Dieu. Pour qu'il y ait vraiment amour, il faut qu'il y ait deux êtres distincts qui s'aiment l'un l'autre. Que dire de plus ?

Wagner a rejeté pour lui-même cet amour fidèle. A son amie, Mathilde Wesendonck, qu'il a quittée pour se rendre à Venise et qui lui rappelle les obligations que lui imposent sa famille, ses enfants, son devoir, il répond irrité : « En pensant à toi, jamais ne me sont venus à l'esprit les parents, les enfants, les devoirs. Je savais seulement que tu m'aimais et que tout ce qui est élevé et fier dans ce monde doit souffrir. » C'est bien le refus le plus romantique de l'amour fidèle, de l'amour comblé et paisible. C'est bien la recherche de la passion dévorante, douloureuse qui conduit à la mort...

L'EXALTATION DU MAL

Pour un être divin, un « Parfait », un « Cathare », c'est-à-dire un « Pur », il n'y a aucun Mal. Tout est un Bien. Le Mal, c'est même la perfection du Bien. Les romantiques l'ont chanté sur tous les tons.

Écoutons Victor Hugo : « Le mal transfiguré par degré fait le bien... »

« L'homme fait son progrès de ce qui fut son vice. »

Les romantiques glorifient, que dis-je, divinisent l'irrégulier, le paresseux, l'insurgé, l'impuissant, le criminel. Les aventuriers, les escrocs, les forçats, les assassins, les courtisanes, les débauchés ont pour caractère commun la grandeur morale. Ils s'affranchissent des règles communes de l'humanité, mais ils voient éclore en eux une beauté idéale de l'âme. Libérés de toutes les contraintes, ils sont beaux, vertueux et purs. Les forçats sont sublimes, les empoisonneuses angéliques, les comédiens sincères, les courtisanes vertueuses, les adultères fidèles, les monstres inspirés de Dieu. Le rapprochement de ces qualificatifs contradictoires est tout à fait symptomatique de la métaphysique romantique.

Le poète éprouve une sympathie affectueuse pour les vilaines choses de la nature, parce qu'elles sont, de fait, semblables aux vilaines âmes. Victor Hugo surtout a joué dans ce registre :

« J'ai réhabilité le bouffon, l'histrion,
Tous les damnés humains, Triboulet, Marion,
Le laquais, le forçat et la prostituée... »

Il salue ces « hautes natures », ces « martyrs au front serein ».
Il leur crie : « Martyrs, Adieu ! »

« Non, vous les égarés, vous n'êtes pas coupable ! »

ou encore « Vous êtes coupables d'innocence ». Vous avez tué, mais c'est la faute de la victime !

« Une rouge lueur flottait devant vos yeux ! »

Il s'agissait des « forçats pensifs », ceux qui en 1871 incendiaient Paris et fusillaient les otages... Pourquoi ont-ils tué ? Mais, par bonté d'âme :

« Leur formidable amour ressemble à de la haine ! »

En effet, on pourrait s'y tromper !!!
L'homme est toujours innocent. Il est le jeu des éléments, victime d'une création mal faite :

« Personne n'est coupable. Un si noir dénouement
Laisse au fond de son gouffre entrevoir l'élément...
L'homme subit, le gouffre agit ; les ouragans
Sont les seuls scélérats et sont les seuls brigands...
Hélas partout frisson, colère, enfer, cachot ;
Mais hélas c'est si ténébreux que cela vient d'en haut ».

Bien sûr, le grand, le seul, l'Unique coupable, c'est Dieu créateur. Voilà le blasphème suprême de Victor Hugo. Depuis que la foi en la vie future s'est affaiblie chez le juge et le condamné, ainsi que la crainte du jugement de Dieu, le sens du péché s'est estompé. Ecoutons encore Victor Hugo : « On regardera le crime comme une maladie, dit-il dans *Le dernier jour d'un condamné*, et cette maladie aura ses médecins qui remplaceront vos juges, ses hopitaux qui remplaceront les bagnes. La Liberté et la Santé se ressembleront. On versera le baume et l'huile où l'on appliquait le fer et le feu... Ce sera sublime !!! »

Mais cet amour passionné des malfaiteurs se double d'une haine instinctive et raisonnée à la fois contre tout ce qui représente quelque autorité ou discipline dans la société, les rois, les prêtres, les soldats, les juges, les gendarmes. Ils sont toujours infâmes, pervers, corrompus, cupides, stupides.

« Un roi, c'est un homme équestre
Personnage à numéro
En marge duquel de Maistre
Écrit Roi, lisez Bourreau...
Le Roi, ce faux nez auguste
Que le prêtre met à Dieu »
(*Les chansons des rues et des bois*).

« Allons, coiffe ta mitre, allons, mets ton licol,
Chante, vieux prêtre infâme » (*Les châtiments*).

Les romantiques n'ont eu de cesse que l'honneur des rois ne fût avili. *Hernani*, c'est un empereur humilié devant un bandit qui jure de l'assassiner. *Marion Delorme*, c'est un roi imbécile et un cardinal amoureux d'une fille publique. *Marie Tudor*, une reine prostituée à un assassin ; *Ruy Blas*, une reine amoureuse d'un laquais qui assassine avec tranquillité ; *Le Roi s'amuse*, un roi dans les mauvais lieux.

« Le christianisme, cette lumière, dit encore Victor Hugo, peut être éteinte par deux modes de subersion, deux invasions qui lui sont plus dangereuses, l'invasion des soldats et l'invasion des prêtres. Le soldat viole le territoire, le prêtre viole la conscience. Il n'y a que deux coupables, César et Pierre. César tue et Pierre ment... On pourrait dire que dans notre siècle, il y a deux écoles : la première s'appelle Paris, l'autre s'appelle Rome. Chacune de ces deux écoles a son livre. Le livre de Paris, c'est la Déclaration des Droits de l'Homme, le livre de Rome c'est le Syllabus. Ces deux livres donnent la réplique au Progrès, le premier lui dit Oui, le second lui dit Non ! » (*Depuis l'exil*).

On voit que Victor Hugo a le secret des formules frappantes et contrastées. N'est-ce pas Lamartine qui, un jour, a intitulé le roman des « Misérables », le roman des « Coupables » ? C'est

le poème de tous les vices trop peu punis et des châtiments les mieux mérités, c'est « L'Épopée de la Canaille ».

Il y a dans cette recherche effrénée du vulgaire, du grossier, du malveillant, du Mal en soi, comme un amour retourné pour le Bien, le Beau, l'Idéal... Mais il ne faut pas se leurrer. L'homme n'est pas un être divin. Sa prétention d'échapper aux règles d'un ordre naturel, de se libérer d'une sujétion divine se heurtera toujours à la nature des choses. Par cette attitude, le romantique, comme le gnostique, essaye de se suggestionner lui-même. Il essaye même de se convaincre qu'il peut lui-même se donner sa propre loi ou les rejeter toutes, ce qui est la même chose. Mais c'est un essai chaque jour inefficace et contredit par les faits. La voix de sa raison naturelle, qui est celle même de la conscience, lui montre qu'il ne peut échapper au remords du mal exalté après avoir été commis. Aussi a-t-il besoin de se justifier sans cesse par la proclamation de son droit ; comme le criminel doit accumuler crime sur crime pour se convaincre qu'il a bien raison de tuer. Le second forfait sert de justification au premier et ainsi de suite.

D'ailleurs les Romantiques ont soin de proclamer leur merveilleuse bonté après chaque turpitude. Hugo, après avoir trahi sa femme en 1833, réclame le prix Montyon de vertu : « Je n'ai jamais commis plus de fautes que cette année et je n'ai jamais été meilleur ! » s'écrie-t-il.

L'homme n'échappe jamais à la voix de sa conscience. Et quand elle le condamne à ses propres yeux, il ne lui reste plus qu'à se retourner contre Dieu et à le dénoncer comme le grand, l'unique, le véritable coupable : « La puissance du Mal est la plus forte, et la faute en est à Dieu, qui a créé le démon plus fort que l'homme » (extrait de *Notre-Dame de Paris*). Il nous semble que Luther a dit quelque chose de semblable et c'est un blasphème.

VICTOR HUGO

La plupart des critiques littéraires qui se sont penchés sur le Romantisme, n'ont pas compris Victor Hugo. A la suite de Brunetière, de Faguet et même de Jules Lemaître, ils ont dit que Hugo ne pensait plus, qu'il recherchait dans les systèmes philosophiques les plus extravagants seulement des thèmes pour ses brillantes improvisations. Victor Hugo, disaient-ils, est « un écho sonore » des idées en vogue à son époque. Il les a amplifiées, magnifiées, sans montrer la moindre originalité et sans chercher la moindre cohésion interne entre des affirmations plus ou moins hétéroclites.

Il faudra réviser un tel jugement. Victor Hugo a évolué dans sa jeunesse. Avant 1830, il est simplement catholique, il chante sa foi dans les *Odes et ballades*. Il est même royaliste. Mais il fréquente le domaine de La Chesnaie et écoute avec admiration l'enseignement passionné de Lamennais ; et c'est déjà une première approche vers une nouvelle religion, imprégnée de gnose, sans que lui-même s'en soit bien rendu compte. Puis il tombe dans un doute généralisé : ce sont les poèmes élégiaques d'avant l'exil. Il dit tristement :

« Nous portons dans notre cœur le cadavre pourri
De la religion qui vivait dans nos pères »
(*Les chants du crépuscule*).

Premier effet de l'enseignement si négatif reçu à La Chesnaie. Ce doute est bientôt traversé d'éclairs illuminateurs jusqu'à l'étonnante révélation de la « bouche d'ombre ». A partir de ce moment Victor Hugo est complètement gnostique et adorateur de Satan. Il se dit initié par des révélations d'en bas : la bouche d'ombre dans les *Contemplations*, le spectre ou la bise de mer, l'Archange nocture dont il tire des choses surprenantes, obscures, noires, absurdes... Pour celui qui ne possède pas la Clé. Mais il y a une Clé... et c'est la « Gnose ».

En 1836 est venu s'installer à Paris Abraham Alexandre Weil, petit-fils de rabbin alsacien et d'un greffier du tribunal révolu-

tionnaire, ami de Robespierre et de Saint-Just. Il se vantait d'être né dans une époque « où les principes de 1789 ont commencé à pénétrer la moelle du Judaïsme ». Il précise même : « J'ai été gorgé de principes républicains que j'avais tous puisés dans la législation de Moïse. » Il devient l'ami intime et le familier de Victor Hugo. Il est fort versé dans les écritures hébraïques et dans l'occultisme Kabbalistique.

Quelques passages de ses *Mémoires* sont édifiants à cet égard : « Hugo, dit-il, connaissait très bien la femme, ses charmes et ses dangers. Lui ayant cité quelques vers un peu pornographiques de Goethe et quelques aphorismes secrets de la Kabbale sur la femme, il me donna des conseils relatifs à l'amour, frappés au coin d'une rigoureuse observation et d'une grande originalité, que je n'ai jamais oubliés... » Plus loin : « Étant dans ma jeunesse un ardent enthousiaste du poète, lui servant de livre vivant pour la littérature et l'histoire allemandes modernes, il m'avait pris en affection et me permettait de le suivre dans ses courtes visites nocturnes aux Salons de Paris. »

En 1852, Victor Hugo s'exile volontairement après le coup d'État du 2 décembre et se fixe quelque temps à Bruxelles. Weil l'accompagne et lui donne alors des leçons de Kabbale. C'est ainsi que le poète est solidement documenté sur les ratiocinations et les subtilités du *Talmud*, comme nous le montre le poème intitué « Les paroles du Docteur de la Loi », dans « La fin de Satan ».

Puis Victor Hugo se rend à Jersey. Là il pratique les tables tournantes. Il dialogue avec Satan à longueur de journées. Nous possédons les procès-verbaux de ce que disent les tables. « Les tables nous disent des choses surprenantes, écrit-il le 4 janvier 1855 à M. de Girardin,... Paul Meurice vous a-t-il dit que tout un sytème cosmogonique par moi trouvé et à moitié écrit depuis vingt ans, avait été confirmé par les tables avec des élargissements magnifiques ? » Les tables reprennent sans se lasser pendant des années une argumentation satanienne. Le 8 mars 1855, un esprit anonyme proclame le nouvel évangile : « La vraie religion, c'est un immense apprivoisement de bêtes fauves et non un immense bûcher... C'est une immense tendresse pour les féroces, pour les infâmes, pour les bandits... »

D'ailleurs Victor Hugo ne nie pas ses sources. Il a trouvé son système cosmogonique, comme il le dit, chez les Gnostiques. Il a étudié les Manichéens :

« Selon l'Inde et les Manichéens,
Dieu, doublé du démon, expliquerait l'énigme,
Le Paradis, ayant l'enfer pour borborygme... »

Ailleurs, il déclare trouver les preuves de la Métempsychose dans « l'hypothèse qu'Hermès et Pythagore font ». Au point que, lorsque M. Renouvier, le spécialiste de la philosophie hugolienne, cherche à relier le poète aux grandes synthèses métaphysiques, il pense d'emblée aux Albigeois du Moyen Age et aux Manichéens. Il a même trouvé dans le poème « Les Mages », tiré des *Contemplations*, la déconcertante énumération des grands hommes, bienfaiteurs de l'humanité, présentés selon une progression pythagoricienne. Tous ces éminents serviteurs de l'humanité sont disposés dans un ordre croissant selon leur filiation avec la doctrine gnostique à travers les siècles.

a) Son panthéisme

Nous allons donc examiner la pensée de Victor Hugo et nous n'aurons pas de peine à y reconnaître la Gnose classique, mais surtout dans sa forme juive de la Kabbale.

« Par Dieu, explique-t-il dans son *William Shakespeare*, nous entendons l'infini vivant. Le moi latent de l'infini patent, voilà Dieu [Dieu, c'est donc le principe caché qui se manifeste dans le monde]... Le monde Dieu est l'invisible évident [par le monde, Dieu se manifeste]. Le monde dense, c'est Dieu. Dieu dilaté c'est le monde. Nous qui parlons ici, nous ne croyons à rien hors de Dieu... Dieu crée l'art par l'homme. Il a un outil, le cerveau humain. Cet outil, c'est l'ouvrier lui-même qui se l'est fait, il n'en a pas d'autre [l'homme se fabriquant son propre cerveau !!!

Mon Dieu !!!]... Dieu se manifeste à nous au premier degré à travers la vie de l'Univers et au deuxième degré à travers la pensée de l'homme. La deuxième manifestation n'est pas moins sacrée que la première. La première s'appelle la Nature, la deuxième s'appelle l'Art. De là cette nécessité : le Poète est prêtre. Il y a ici-bas un pontife, c'est le génie. *Sacerdos magnus*... » Voilà les deux grands dogmes hugoliens. Le monde est Dieu. Moi, Victor Hugo, je suis le Grand Pontife de Dieu.

Enfin, plus loin, après la mort, il ajoute : « Le penseur peut dire en expirant : *Deus fio* [Je deviens Dieu !]. Tant qu'il est homme, sa chair s'interpose entre les autres hommes et lui. La chair est nuage sur le génie... Plus de chair, plus de matière, plus d'ombre... L'homme qu'il avait en lui se manifeste et rayonne. Pour qu'un esprit donne toute sa clarté, il lui faut la mort. L'éblouissement du genre humain commence quand ce qui était un génie devient une âme... »

« La bouche d'ombre » expose dans une forme claire, précise, magnifique, les « grandes vérités » qui constituent le fond de la science occulte : l'existence des hiérarchies célestes et spirituelles, les Archontes, l'universelle loi du retour à l'unité primordiale, à l'originelle pureté divine, la fusion des âmes individuelles dans le Grand Tout-Plérôme, constituant ainsi une unique âme universelle, l'Ame du monde divin.

« Ce que dit la bouche d'ombre » (1854) est le premier poème gnostique. Il constitue le fond de la pensée hugolienne qui animera désormais tous ses poèmes.

« Sache que tout connaît sa loi, son but, sa route
Que de l'astre au ciron, l'immensité s'écoute
Que tout a conscience en la création...
Tout parle. Et maintenant, homme, sais-tu pourquoi
Tout parle ? Écoute bien, c'est que vents, ondes, flammes,
Arbres, roseaux, rochers, tout vit, tout est plein d'âmes. »

C'est donc bien la définition d'une connaissance, d'une Gnose universelle...

« Oui, bête, arbre, rocher, broussaille du chemin,
Tout être est le vivant de l'immensité sombre.
L'homme n'est plus le seul qui soit suivi d'une ombre,
Tous, même le caillou misérable et honteux,
Ont derrière eux une ombre, une ombre devant eux,
Tous sont l'Ame, qui vit, qui vécut, qui doit vivre,
Qui tombe et s'emprisonne ou monte et se délivre... »

Victor Hugo suit ici la doctrine gnostique selon laquelle chaque âme individuelle n'est qu'une parcelle d'une unique âme universelle. Doctrine bien connue déjà. Il précise même dans la Préface des *Contemplations* : « On se plaint quelquefois des écrivains qui disent : Moi. Parlez-nous de nous, leur crie-t-on. Hélas ! Quand je parle de moi, je vous parle de vous. Comment ne le sentez-vous pas ? Ah ! insensé, qui croit que je ne suis pas toi ! » et il continue sa démonstration dans le poème intitulé « Religions et Religion » :

« Regarde en toi ce ciel profond qu'on nomme l'âme,
Dans ce gouffre, au zénith, resplendit une flamme.
Un centre de lumière inaccessible est là.
Hors de toi, comme en toi, cela brille et brilla,
Cette clarté...
Elle est le formidable et tranquille prodige... »

Et si donc toutes les âmes consituent une seule substance divine dispersée dans une multitude de corps, si tous les êtres sont des formes variées d'un immense Tout primitif, nous devons conclure que le monde actuel est le résultat d'un immense transformisme, d'une évolution généralisée, les formes étant issues les unes des autres. Au point de départ, il y a le chaos.

« Le chaos est un dieu ; son geste est l'élément ;
Et lui seul a ce nom sacré : Commencement.
C'est lui qui, bien avant la naissance de l'heure,
Surprit l'aube endormie au fond de sa demeure,
Avant le premier jour et le premier moment.
C'est lui qui, formidable, appuya doucement

La gueule de la nuit aux lèvres de l'aurore,
Et c'est de ce baiser qu'on vit l'étoile éclore ».
(*La Légende des siècles*, XXII).

Cela ne rappelle-t-il pas une définition de la Kabbale juive ? Puis nous voyons apparaître successivement les diverses formes des êtres qui sont issues de la vie universelle, sans aucune rupture :

« L'ange commence à l'homme et l'homme au chimpanzé.
L'orang-outang, ton frère, est un homme à tâtons.
Tu peux bien l'accepter, puisque nous t'acceptons ! »

s'écrie l'ange qui, reprenant les idées de la bouche d'ombre, affirme l'identité fondamentale de tous les êtres.

« Non ! Tous les êtres sont et furent et seront.
...
Tous les êtres sont Dieu ! Tous les flots sont la mer. »

Enfin Victor Hugo expose le culte qu'il faut rendre à la déesse Nature, dans la pièce intitulée « Religion » :

Hermann lui demande :
« Si tu n'es pas une âme en l'abîme engloutie,
Quel est donc ton ciboire et ton eucharistie ?
Le poète répond : Je prie. — Dans quel temple ?
Où vas-tu à la messe ? à qui te confesses-tu ?
— L'Église, c'est l'azur, lui dis-je et quant au prêtre... »
En ce moment le ciel blanchit.
La lune à l'horizon montait, hostie énorme.
Tout avait le frisson, le pin, le cèdre et l'orme.
Le loup et l'aigle et l'alcyon !
Lui montrant l'astre d'or sur la terre obscurcie
Je lui dis : « Courbe-toi. Dieu lui-même officie
Et voici l'élévation. »

Sans commentaires !!!

b) Sa métempsychose

Puisque tout vit, tout est plein d'âme, les êtres sont tous de même nature et s'emboîtent les uns dans les autres. L'âme universelle passe du minéral dans le végétal, puis dans l'animal avant d'atteindre la nature angélique et de se reperdre dans le grand Tout divin. Mais elle en sort. L'idée de la transmigration des âmes suppose d'abord la descente des âmes dans des corps matériels. Victor Hugo reste fidèle à la doctrine des Gnostiques :

« Avant d'être sur terre,
Je sens que jadis j'ai plané.
J'étais l'archange solitaire
Et mon malheur c'est d'être né...
Oui, mon malheur irréparable,
C'est de pendre aux deux éléments,
C'est d'avoir en moi, misérable,
De la fange et des firmaments...
C'est de songer que j'étais beau,
D'ignorer comment je me nomme,
D'être un ciel et d'être un tombeau...
C'est de porter la hotte humaine
Où j'avais des ailes, Mon Dieu !... »

Dans « L'art d'être grand-père », le poète nous explique que « les enfants du Paradis, des anges encore ivres » furent avant de vivre ici-bas « des lumières dans le ciel bleu ». Pourquoi dorment-ils ? Pour revoir le ciel d'où ils arrivent. Pourquoi leurs pas sont-ils chancelants ? C'est « qu'ils trébuchent, encore ivres du Paradis ». Pourquoi bégaient-ils ? C'est qu'ils expriment « des brouillards de mots divins », car « dans ce que dit l'enfant le ciel profond s'émiette » et l'enfant « n'a presque pas de bras, ayant encore des ailes ».

L'homme est donc prisonnier de la matière. Il doit s'en évader. Le mieux est de se donner la mort.

« La véritable vie est où n'est plus la chair.
Ne crains pas de mourir, créature plaintive.

Ne sens-tu pas en toi comme une aile captive ?
Sous ton crâne, caveau muré, ne sens-tu pas
Comme un ange enfermé, qui sanglote tout bas ?
Qui meurt, qui grandit…
… Et lorsque vient la mort,
L'Ame, vers la lumière éclatante et dorée,
S'envole, de ce monstre hideux délivrée »
(*Les Contemplations*).

C'est là que Victor Hugo, fidèle en cela à l'enseignement des Gnostiques, repris à Platon, interpose la transmigration des âmes dans le monde animal et minéral. Dans le *Phédon*, Socrate explique à son disciple cette doctrine qui se veut moralisatrice. Selon que tu te seras comporté bien ou mal dans cette vie, tu renaîtras dans une sphère inférieure ou supérieure, tu deviendras bête ou ange. « N'est-il pas vraisemblable, Cébès, que les goinfres, les ivrognes, les intempérants sans décence ni retenue entrent dans des corps d'ânes ou d'autres animaux de ce genre ; ne le penses-tu pas ? — C'est en effet très vraisemblable. — Et les âmes qui ne se sont données qu'à l'injustice, à la tyrannie et aux rapines, ne vont-elles pas habiter des corps de loups, d'éperviers ou de faucons ? Crois-tu que des âmes de cette qualité aillent ailleurs ? — Non, sans doute, Socrate. »

Il n'y a pas la moindre vraisemblance en tout ce dialogue. Comme dans la plupart de ceux de Platon, le dialogue n'est qu'apparent, le disciple se contentant de dire « Amen » aux enseignements de son maître. Socrate suppose un châtiment, une punition, mais c'est le problème de la Liberté et donc de la responsabilité qui est faussé. En fait cet enseignement est contradictoire. Si pour l'âme, la descente dans un corps est le châtiment d'une faute antérieure dans le monde divin, cette vie ici-bas est déjà une purification et la mort devrait être une délivrance définitive. C'est bien le sens de la réintégration, du retour à l'Unité primordiale. Et Victor Hugo est gêné par ces transmigrations successives à travers les animaux. Il le dit plusieurs fois :

« Il faut dans le Grand Tout tôt ou tard s'absorber. »

De plus, le grand malheur de l'homme, c'est d'être né. Donc l'homme n'est jamais coupable, mais toujours victime de la destinée, de la fatalité.

« Plaignez l'oiseau du crime et la bête de proie
Ce que Domitien, César fit avec joie,
Tigre, il le continue avec horreur ; Verrès,
Qui fut loup sous la pourpre est loup dans les forêts,
Il descend, réveillé, l'autre côté du rêve ;
Son rire, au fond des bois, en hurlement s'achève ;
Pleurez sur ce qui hurle et pleurez sur Verrès,
Sur ces tombeaux vivants marqués d'obscurs arrêts
Penchez-vous attendris ! Versez votre prière ! »

Tous les êtres sont innocents. Ils sont victimes de la fatalité, du destin qui les a projetés sur terre et enfermés dans une carapace de matière.

« Mais l'atome fatal, Attila, irresponsable,
Comme l'atome feu, comme l'atome sable,
Innocent, ne pouvant pas plus être accusé
Pour un peuple aboli, pour un monde écrasé,
Que l'un d'éboulement et l'autre d'incendie.
…
Après ? Pour le Grand Tout qui vous permet la faim,
Un grain de blé mûr pèse autant que Caton libre,
Tout rentre dans l'immense et tranquille équilibre,
Dès que le pain est mort et l'homme digéré…
Tout est l'horrible roue… »

Voilà qui est bel et bon. Voilà qui est logique et évident pour un Gnostique conséquent. Et donc la métempsychose apparaît comme une doctrine superflue, encombrante et gênante.

Louis Veuillot ironise à juste titre. Le méchant craindrait peut-être de devenir tigre, hyène, serpent, après sa mort ? Pourquoi ? Il serait plus effrayé de devenir brebis ou tourterelle. Mais le méchant l'est par fatalité. Le moyen d'empêcher Verrès d'être loup !!! Il expie une vie antérieure dont il n'a pas conscience

et qui lui impose une punition sans utilité, puisque de toute façon tout doit finir par un embrassement général. Allons donc ! Songeons à nos plaisirs, à notre gloire, à notre puissance. Écharpons nos ennemis et faisons l'amour en toute liberté...

En enseignant cette transmigration des âmes, Victor Hugo récite une leçon apprise. Il le dit lui-même ; mais il n'est pas convaincu. Il perçoit trop bien l'incohérence de la chose. Il veut pouvoir frapper les esprits par des formules percutantes, selon son charisme d'« écho sonore » et c'est la contradiction qui lui saute aux yeux. Il affirme avec force l'innocence, la pureté, la perfection de l'homme, même criminel, surtout criminel. Ce dernier est victime malheureuse d'une fatalité qui pèse sur lui. Il n'est jamais coupable. Alors pourquoi ces réincarnations qui se veulent des châtiments et des expiations ? Le vrai coupable c'est le créateur. L'homme doit reconquérir par lui-même sa perfection originelle, mais il se sent faible, impuissant. Il lui faut une aide. Heureusement Satan est là ; il est puissant, lumineux. Il se propose comme Libérateur et l'Archonte Jésus va l'aider à reconquérir le ciel ; il deviendra Lucifer, l'Archange « porteur de Lumière ». Tel est le thème de « La fin de Satan ».

On voit ici que le problème du Mal a été posé de travers par les Gnostiques. En voulant innocenter l'homme, ils ont accablé le Créateur. Mais ce faisant, ils n'ont pas rendu raison de l'expérience commune de l'humanité : nos fautes nous sont personnelles et notre raison naturelle nous le dit chaque jour : c'est la voix du remords, auquel nul n'échappe. Pour étouffer cette voix, les Gnostiques ont suscité chez leurs disciples un sentiment de colère permanente contre Dieu, une volonté de révolte contre ce monstre malfaisant, source de tous nos malheurs. Et c'est pourquoi les formules du poète sont souvent des blasphèmes.

LA FIN DE SATAN

La mission divine de Jésus a échoué. Sa doctrine d'amour a été accaparée, détournée, déformée par l'Église et l'Empire. Oh ! les rois ! les prêtres ! La prison de la Bastille réunit dans son symbolisme ces deux tyrannies. Contre les tyrannies, Liberté se dresse. Liberté parle à son père, Satan. Elle le conjure de la laisser aller sauver les hommes malheureux. « Va ! » dit Satan. Liberté renverse la prison symbolique, la Bastille. Elle dirige la Révolution. Elle utilise la France comme flambeau de la régénération des Peuples. A la fin, Satan est réconcilié avec Dieu. « Alors le ciel s'entrouvrait et l'on voyait, les pieds sur les nuées, le front dans les étoiles, l'épée flamboyante à la main, apparaître, ses ailes grandes ouvertes dans l'azur, la Liberté, archange des Peuples » (*Napoléon le Petit*).

Satan est devenu Lucifer, l'ange de Lumière. Il vient de reconquérir le ciel. « Il vogue, usurpateur sacré, vainqueur béni. » Dans cette lutte, il est le champion de l'Idéal, l'artisan du Progrès, il représente la Sainte Révolte, il est ouvrier de Libération. Enfin il se libère lui-même. Sa libération est le symbole de toutes les causes des grands malfaiteurs.

La *Légende des siècles* est une épopée satanique. Elle est, selon les propres termes de Victor Hugo, « l'épanouissement du genre humain de siècle en siècle, l'homme montant des ténèbres à l'idéal, la transfiguration paradisiaque de l'enfer terrestre, l'éclosion lente et suprême de la Liberté... Une espèce d'hymne à mille strophes, ayant dans ses entrailles une foi profonde et sur son sommet une haute prière » (Préface de la *Légende des siècles*).

Et Jésus, le Grand Archonte, reconnaîtra en Satan le libérateur de l'humanité :

« Et Jésus, se penchant sur Bélial qui pleure,
Lui dira : c'est donc Toi ?
Et vers Dieu, par la main, il conduira ce frère,
Et quand ils seront près des degrés de Lumière
Par nous seuls aperçus,

Tous deux seront si beaux, que Dieu dont l'œil flamboie
Ne pourra distinguer, père ébloui de joie,
Bélial de Jésus. »

C'est le blasphème suprême.

« Viens, l'Ange Liberté, c'est ta fille et la mienne,
Cette paternité sublime nous unit.
L'archange ressuscite et le démon finit.
Et j'efface la nuit sinistre et rien n'en reste.
Satan est mort ; renais, ô Lucifer céleste. »

Le grand Archange lumineux vient de restaurer la Création dans sa pureté primitive et a rétabli l'Homme dans sa Nature Divine. Il préside désormais à la Fin des Temps.

LE CULTE DE LUCIFER CHEZ LES ROMANTIQUES

On trouve le culte satanique déjà en 1793, chez le poète anglais Blake (1757-1827) ; dans son poème « Mariage du ciel et de l'Enfer », il s'efforce de réhabiliter l'instinct de la chair ; il y voit l'expression de l'énergie vitale. Il déclare que le péché originel est la valeur fondamentale de la vie. Il écrit :

« Lorsque Satan banda pour la première fois son arc,
Il délivra les hommes du mythe du péché originel
Inventé par d'hypocrites moralisateurs, par les faibles
Cherchant à asservir les forts par la ruse. »

Dans son poème « L'Évangile éternel », il appelle de tous ses vœux l'avènement du surhomme :

« Tu es Homme ; Dieu n'est pas plus.
Apprends à adorer ta propre divinité. »

Mais c'est Milton qui, dans son *Paradis perdu*, a glorifié Satan, en a fait le vrai héros de tout son poème. Et Chateaubriand lui-même, qui aimait à se faire appeler « Père de

l'Église », en a tiré de belles pages dans son *Génie du christianisme*. Quand il traite de la tentation d'Ève, il traduit presque littéralement une page du *Paradis perdu* et Sainte-Beuve se demande : « Ce démon, ce glorieux Lucifer, n'est-ce pas le même qui, avec tous les charmes de la séduction et sous un air de vague ennui, se glissant encore sous l'arbre d'Éden, a pris sa revanche, en plus d'un endroit des scènes troublantes de Chateaubriand ? » (*Causeries du lundi*).

Dans *Les Martyrs*, le vrai Satan n'est-il pas Velléda, séductrice meurtrière ; dans *Les Natchez*, Satan n'est-il pas René, l'amant fatal qui, comme Don Juan, se laisse aimer et adorer et porte malheur à qui l'adore ? Il avoue lui-même qu'il « est enchanté, tourmenté et comme possédé par le démon de son cœur ». A travers René, le diable a jeté son ombre sur toute une génération. La misanthropie et la mélancolie de la jeunesse romantique, ce « mal du siècle », est, comme l'a si bien caractérisé le père d'Aurévilly, « la grande diablesse ». Voilà un aspect imprévu de Chateaubriand qu'il était bon de noter.

On peut suivre, dans les productions littéraires des Romantiques, un véritable cycle satanien : « Éloa » de Vigny, suivi d'un « Satan sauvé » qu'il projetait d'écrire, en 1824 ; « La chute d'un ange » de Lamartine ; la « Larme du diable » de Théophile Gautier, en 1839, ce porte-drapeau de la révolte romantique qui étalait son satanisme dans un gilet de satin écarlate en signe de ralliement pour les sections de Satan, « Les trois cents Spartiates », au jour de la bataille d'*Hernani*, en 1831 ; la « Divine épopée » de Soumet, en 1840 ; « La fin de Satan », de Victor Hugo, en 1854 ; « Merlin l'enchanteur », de Quinet.

Tous ne cessent de chanter la geste du Grand Révolté : c'est l'état d'âme de Manfred, de Faust, de Don Juan, de Prométhée. Tous vocifèrent contre Dieu, les poings tendus vers le ciel : « Dieu du ciel, s'écrie Jules Vavres, quand vous créâtes l'homme, c'était un jour d'atroce raillerie. La cendre du Chaos valait mieux que l'ouvrage de vos mains… Je me suis redressé de désespoir. Du moins, je blasphémerai. » Et c'est intitulé « Anathème »

(1834). Cette geste satanienne s'efforce de dépeindre Satan sous des couleurs flatteuses, donnant de lui un portrait attendri. Tels sont les charmes du Satan de Vigny :

« Là, comme un ange assis, jeune, triste et charmant,
Une forme céleste apparut vaguement... »

Le prince des ténèbres réalise ainsi le charme du beau ténébreux, si apprécié des lecteurs de Byron.

Et Vigny poursuit : « La terre est révoltée des injustices de la création. Elle dissimule par frayeur de l'Éternité, mais elle s'indigne en secret contre Dieu qui a créé le Mal et la Mort. Quand un contempteur des dieux paraît, comme Ajax, fils d'Oïlée, le monde l'adopte et l'aime. Tel est Satan, tels sont Oreste et Don Juan. Tous ceux qui luttèrent contre le ciel injuste ont eu l'admiration et l'amour secret des hommes. »

Un autre adorateur de Satan, c'est Jules Michelet. Lui aussi a suivi l'itinéraire spirituel de tous les romantiques. Dans sa jeunesse, il est attiré par le Moyen Age, il l'adore, il en retrace l'histoire avec émotion, il glorifie cette chrétienté du XIII[e] siècle, les Croisades, Saint Louis. Il sent là une force morale intense. Il sympathise avec la pensée chrétienne, même si personnellement il n'est pas croyant.

Mais voilà qu'il donne dans le mouvement philosophique et libéral. Il lit Lamennais et *Le Juif errant*. Il fait son cours contre les Jésuites au Collège de France en 1843-45. Il s'enivre d'une passion nouvelle. Il revient sur le Moyen Age. Il se rétracte. Il avait eu tort. Il le dit dans *L'Introduction à la Renaissance* et la Préface générale de son *Histoire de France*. Ce qu'il aime maintenant dans le Moyen Age, c'est le principe antichrétien, c'est Satan (dans *Les sorcières*). Satan, dit-il, c'est l'esprit de révolte contre la foi, contre la scolastique, c'est un appel à la Nature méprisée par la pensée chrétienne et à la Volonté écrasée par l'Autorité. Il est l'esprit d'examen contre l'obscurantisme. Il inspire le sorcier, l'alchimiste, l'Albigeois. Il est puissant, fécond, il triomphe comme savant, il s'appelle Galilée et Descartes, etc.

Nous pourrions continuer ainsi longtemps la liste des écrivains romantiques passés au Satanisme et multiplier les citations de leurs œuvres. A quoi bon ? Ce serait une longue et monotone énumération sans intérêt.

Nous croyons avoir suffisamment démontré que la doctrine gnostique trouve sa conclusion logique dans le culte de Satan qui en est le point d'aboutissement naturel. Quand on commence à mettre un doigt dans la Gnose, on est happé par Satan et il ne reste plus qu'à vendre son âme au diable...

CHAPITRE V

GNOSE ET SYMBOLISME

Le symbolisme est l'utilisation des éléments matériels pour évoquer, et mieux faire comprendre, les réalités spirituelles : c'est donc un procédé commun à tous les temps, tous les peuples, toutes les religions.

Le Christianisme, lui aussi, a recouru au symbolisme pour exprimer ses propres réalités, et il l'a fait en se servant d'éléments naturels universels.

On saisit facilement quelles ambiguïtés peut recéler un tel recours, et il nous faudra un jour prochain publier une étude sur cette importante question de l'intérêt et du danger du Symbolisme. Mais aujourd'hui nous voici, au-delà de l'ambiguïté naturelle, en présence d'une utilisation volontairement trouble et destinée à favoriser le glissement, à partir du symbolisme chrétien, vers un symbolisme gnostique, panthéiste.

Un cas des plus intéressants est celui de Jean Hani, helléniste universitaire, spécialiste de la religion grecque et membre du Centre d'Études des Mythologies de l'Université de Paris Nanterre.

UN DOUBLE SYMBOLISME

M. Jean Hani a publié naguère deux ouvrages qui ont obtenu

un certain succès parmi les catholiques de tradition : *Le Symbolisme du Temple chrétien* et *La divine Liturgie*.

Nous les avons lus avec toute l'attention nécessaire : nous avons d'abord été frappés par le contenu gnostique de ces livres, puis un examen plus précis nous a permis de reconnaître en M. Jean Hani un vrai disciple de René Guénon. Nous avons appris aussi qu'il participait à des rencontres, des colloques ésotériques en compagnie de MM. Jean Borella, Daniel Cologne, Fritshof Schuon et autres guénoniens bien connus.

Une telle situation aurait dû mettre en garde les chrétiens contre une lecture si dangereuse. Hélas ! nous savons d'expérience que nos amis traditionnels se plongent, tête baissée et yeux fermés (si l'on peut dire), dans toute une littérature ésotérique qui leur paraît la quintessence de la Mystique ; ils ne voient pas que ces messieurs les Gnostiques leur tendent un piège aussi vieux que le Christianisme : faire passer à travers des formules symboliques toute la doctrine panthéiste et fondamentalement antichrétienne des premiers Gnostiques.

M. Jean Hani distingue deux symbolismes :

1) Un Symbolisme d'ordre théologique, celui qui est enseigné à travers la Révélation et la Liturgie chrétienne depuis l'origine de l'Église et que tous les chrétiens baptisés connaissent bien : l'eau du baptême, le pain eucharistique, le lys de la pureté, le sang des martyrs, etc. Il correspond, nous dit M. Hani, à un premier sens du mot Tradition, celui qui désigne « les canons ecclésiastiques propres à l'art chrétien comme tel ».

2) Un Symbolisme d'ordre cosmologique, qui correspond à un autre sens du mot Tradition, celui qui désigne « les canons universels de l'Art Sacré, déduits des connaissances métaphysiques ».

Une première remarque s'impose d'emblée : le Symbolisme de l'Église est présenté comme un usage particulier, local, d'un Symbolisme plus universel, non enseigné par l'Église, mais tiré ou « déduit » d'une Métaphysique. Nous verrons par la suite du livre que cette Métaphysique n'est pas autre chose que l'éternel panthéisme des Gnostiques et nous le démontrerons par les citations les plus claires et les plus probantes.

Le symbolisme théologique que l'auteur décrit est bien celui de l'Église catholique et il accumule alors les références scripturaires et celles des Pères de l'Église pour bien montrer que son propos est orthodoxe ; mais en cours de chapitre, il fait dévier son discours vers le Symbolisme cosmologique, sans crier gare, pourrait-on dire.

A ce moment, il ne donne plus aucune référence explicite. Dès qu'il s'agit de ce Symbolisme, en fait panthéiste, la Tradition de l'Église ne lui fournit plus de références orthodoxes. Mais M. Hani connaît très bien les nombreuses références qu'il aurait pu emprunter aux Gnostiques des premiers siècles. Elles sont énumérées à longueur de pages dans le *Contra Haereses* de saint Irénée. Il se garde pourtant bien de les citer, car alors son propos ne paraîtrait plus tout à fait orthodoxe.

Il retient seulement quelques formules d'écrivains non condamnés, mais imprégnés de néo-platonisme, comme Denys l'Aréopagite (le pseudo-Denys), auteur ecclésiastique longtemps confondu avec saint Denys et dont le prestige pour cela avait été grand au Moyen Age, et saint Clément d'Alexandrie dont nous reparlerons. Ce sont les références habituelles de M. Jean Borella. Pour le reste le lecteur en est réduit à consulter la bibliographie, en fin de volume, qui est tout à fait suggestive : on y trouve surtout des auteurs francs-maçons.

Il faut en conclure que le premier Symbolisme est bien l'Enseignement constant de l'Église et que le second a été introduit subrepticement par nos modernes gnostiques. Il n'appartient pas à la Tradition de l'Église qui l'a rejeté dès les premiers siècles. C'est parce qu'il est inconnu aujourd'hui que M. Jean Hani et ses amis guénoniens peuvent lui redonner un prestige tout neuf et d'apparence orthodoxe.

Mais il y a plus : « Les symboles théologiques, nous dit

M. Hani, ne sont le plus souvent compréhensibles que par référence à des symboles cosmologiques qui leur sont sous-jacents et pour ainsi dire les sous-tendent et ceci pour la raison bien simple [1] que l'Homme, étant immergé dans le monde sensible, doit rejoindre le divin à travers la "figure" de ce monde, justement avec l'aide de l'Art. »

Les Pères de l'Église n'avaient pas compris que chaque symbole a une double signification, celle qui est enseignée par eux et une autre, secrète, ésotérique, qu'ils n'ont pas enseignée, si bien que leurs symboles sont incompréhensibles pour celui qui n'aura pas étudié la Métaphysique de René Guénon.

Les symboles cosmologiques sont les vrais symboles, puisqu'ils sont universels et nécessaires, alors que les Symboles théologiques sont une forme particulière, propre à l'Église, donc non marqués d'un caractère universel. Ils ont un sens éxotérique, quelconque, banal, sans intérêt et c'est pourquoi, nous dit Jean Hani, « nous tenterons de retrouver le Symbolisme cosmologique sous-jacent », le vrai donc, celui pour lequel le livre a été rédigé. Apprendre aux Chrétiens que l'Église a ignoré depuis toujours le vrai sens de symboles qu'elle n'a jamais bien compris et qu'elle a donc utilisés à contresens. Nous sommes ici en pleine Gnose maçonnique.

« Il faut, nous dit René Guénon, restituer à la doctrine du Catholicisme intégral, sans rien changer à la forme religieuse sous laquelle elle se présente au-dehors (exotérisme), le sens profond qu'elle a en elle-même (ésotérisme), mais dont ses représentants actuels paraissent n'avoir plus conscience non plus que de son unité essentielle avec les autres formes traditionnelles... » (cité dans *De la Gnose à l'Œcuménisme*, page 46).

La Franc-Maçonnerie nous dit également : « Toutes les Religions qui ont existé jusqu'ici ont eu un fond de vérité (ésotérisme) et toutes l'ont recouvert d'erreurs, l'ont corrompu et mélangé à des fictions (exotérisme) » [id. p. 32]. Voilà les vraies sources du Symbolisme de M. Jean Hani.

1. « Pour la raison bien simple que » est admirable. Nous avions ignoré jusqu'à ce jour que l'immersion dans le sensible était la raison suffisante des symboles cosmologiques.

LE CAS DE SAINT CLÉMENT D'ALEXANDRIE

Nous ignorons tout de la vie de saint Clément d'Alexandrie. Nous le connaissons seulement par ses œuvres, en particulier les *Stromates*. Selon saint Clément, la Gnose suppose la foi, mais la dépasse. Elle ajoute à cette foi l'intelligence des vérités, jusqu'à une science infaillible, ou parfaite compréhension. Le Gnostique croit et sait. Il est arrivé, par son ascension de l'âme, jusqu'à la perfection. Il contemple Dieu : c'est la « Theoria » ou « Epopteia ».

Mais le langage de saint Clément est très équivoque : par le mot « theoria », il désigne tantôt la vision béatifique dans l'au-delà, tantôt la contemplation surnaturelle, tantôt la connaissance rationnelle de Dieu. Il est imprégné de néo-platonisme. On trouve chez lui des idées justes, des erreurs, des textes confus et incertains, et une lumière diffuse qui ne permet pas de saisir les contours réels de sa pensée.

Le père Lebreton, S. J., signale que « Saint Clément s'abandonna à l'enthousiasme de ses maîtres pour une vie exempte de passions, fixée dans une contemplation perpétuelle, soulevée au-dessus de l'Humanité et cette ambition très haute, non dépourvue d'illusion, entraîne dans la conception du Christianisme et particulièrement des rapports de la Foi et de la Gnose les conséquences les plus graves... ». Son sytle est sans précision ni logique ; son esprit est perméable à toutes les idées. Sa fantaisie se promène sans cohérence, à travers tous les souvenirs sacrés et profanes, d'où une vraie difficulté à en saisir la suite.

Saint Clément veut distinguer, comme nos modernes Gnostiques, une vrai Gnose d'une fausse Gnose, et comme eux également, il tient beaucoup à cette distinction, pour se démarquer

des Gnostiques condamnés. Puis au cours de son œuvre il s'efforce de réintroduire sans clarté l'essentiel du contenu de la Gnose hérétique.

Si le mot « Gnose » garde son sens grec ordinaire de « connaissance », on ne voit pas la raison d'être d'une telle insistance. Et s'il s'agit d'une querelle de mots, il est très facile de mettre les points sur les i et de renoncer à un mot qui fait difficulté. Dans toutes les polémiques, les Gnostiques, au contraire, s'efforcent d'imposer d'abord le mot, puis dans la suite de leurs exposés, ils font pénétrer un sens nouveau et inouï du mot « connaissance ».

Dans toute intelligence ordinaire, la « connaissance » est une opération de l'esprit qui reçoit en lui la forme des objets connus. Il y a donc bien une identification avec l'objet, mais seulement par la forme intelligible, non par la substance. Ce qui veut dire que cette identité est formelle et non réelle. L'objet connu, tout en étant présent dans l'esprit, reste présent hors de lui, dans sa substance, en lui-même.

Par le mot « Gnose », nos modernes Gnostiques entendent une identification réelle avec l'objet connu. Nous devenons la chose connue. Il s'agit d'une connaissance réifiante, qui produit en nous la substance de la chose. Donc, pour eux, connaître Dieu par la Gnose, c'est réellement devenir Dieu, c'est « coïncider » avec Lui au point de ne faire plus qu'Un, ce qu'ils appellent « le Retour à l'Unité Primordiale ». Qui ne voit par là que la raison d'être du choix de ce mot « La Gnose » a son fondement dans une doctrine nouvelle, totalement contraire à l'enseignement de l'Église.

Par ailleurs, saint Clément enseigne qu'il existe une tradition secrète, un enseignement ésotérique donc, des mystères et des initiations. Bossuet, dans sa polémique contre Fénelon [1], s'est élevé avec énergie contre cette prétention de saint Clément.

1. A l'occasion de la lecture d'un ouvrage secret et inédit de Fénelon, intitulé : *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie.*

« Ces traditions secrètes ont été dans l'Église une source d'hérésies. C'était le dernier refuge des Manichéens et des autres sectes de cette nature, de dire qu'il y avait des secrets de religion qui n'étaient pas révélés à tous les fidèles. Saint Irénée et saint Éphiphane ont condamné ces traditions. Saint Augustin a combattu cette erreur des secrets de religion cachés aux fidèles dans deux traités sur saint Jean... Pour qu'on établisse le principe que ces traditions étaient soigneusement cachées, ajoute Bossuet, il s'ensuit que les Pères n'auraient osé s'en expliquer qu'à demi-mots, de sorte que leurs expressions sur ce grand mystère devant être enveloppées, il sera aisé, sous ce prétexte, de faire dire aux saints Docteurs tout ce qu'on voudra. »

On ne pouvait mieux dire. Si les Apôtres et les Pères de l'Église avaient connu le Symbolisme cosmologique dont parle M. Hani, ils l'auraient tenu secret et leur duplicité d'alors devrait aujourd'hui leur faire perdre tout crédit parmi les Chrétiens.

LES FORMULES DU PANTHÉISME

M. Jean Hani, comme tout bon Gnostique qui reste conséquent avec lui-même, affectionne le mot « Cosmos ».

Si le mot « Cosmos » ne désignait pas autre chose que ce que nous nommons l'Univers, on ne voit pas la raison d'être d'un tel choix de vocabulaire. Mais en fait, le mot « Cosmos » porte en lui-même une conception nouvelle de l'Univers et nous verrons qu'elle est totalement contraire à l'enseignement de l'Église.

L'Univers, c'est l'ensemble des êtres qui composent la création. Chacun de ces êtres possède sa réalité propre, sa substance. Il constitue une individualité bien distincte de celle des autres. Quand il s'agit des hommes, on parle de personnalité, qui nous pose dans notre espèce comme un être singulier, unique, non interchangeable. La multiplicité et la variété des êtres qui peuplent l'Univers constitue une Unité d'Ordre, mais non de Substance. L'Univers n'est pas autre chose que les êtres qui le

peuplent. Lui-même, l'Univers, n'est pas une chose, ni un être ; il est le nom qui sert à désigner cette collection d'êtres ; mais cette collection n'a pas d'existence propre. Il ne faudrait pas « réifier » un vocable commode pour substantifier ce qu'il désigne.

Le Cosmos est bien au contraire le mot propre pour désigner un seul être, immense, infini, formé d'une seule substance et dont les êtres qui le peuplent ne sont que des fragments éclatés, des morceaux dispersés qu'il faudrait réunir en un seul conglomérat. Les Gnostiques sont obligés de concevoir que cet immense « Cosmos » est parcouru par un souffle vital, une énergie interne, dite cosmique, commune à tous ses éléments. Nous sommes, avec le Vitalisme, en plein panthéisme, et les attributs de la divinité sont portés par le « Cosmos ». Tout ceci est absolument contraire à l'enseignement constant de l'Église. Il faut toujours manifester une grande méfiance à l'égard de celui qui emploie le mot « Cosmos » en sachant bien que ce dernier sous-tend une philosophie panthéiste.

Écoutons sur ce point M. Jean Hani : « Le monde est un organisme harmonieux, hiérarchisé, dont on trouve la formulation chrétienne chez Denys l'Aréopagite et par celui-ci on remonte à Platon... »

« La création, c'est essentiellement le Cosmos succédant au Chaos, c'est-à-dire l'Ordre, l'organisation du désordre, au ''tohu-bohu'' de la Genèse. *Ordo ab chao*. C'est l'Esprit pénétrant la Substance informe. De même, l'Architecte fabrique un édifice organique à partir de la matière brute et dans cette réalisation, il imite le créateur qu'on a appelé, à la suite de Platon, le Grand Architecte de l'Univers, parce que, dit encore le Philosophe, ''Dieu est Géomètre''. La Géométrie, base de l'Architecture, fut, jusqu'au début de l'époque moderne, une science sacrée dont la formulation pour l'Occident vient précisement du *Timée* de Platon et par celui-ci remonte aux Pythagoriciens » (p. 45 du *Symbolisme du Temple chrétien*).

Voilà une belle page d'anthologie maçonnique ! Il suffit de relire les pp. 55 et 36 du livre *De la Gnose à l'Œcuménisme* pour y retrouver développées toutes les formules ci-dessus. « On » a appelé le Créateur le Grand Architecte de l'Univers. Qui ? On ? Nous savons pour l'avoir étudié par ailleurs que ce dernier n'est pas autre chose que le Serpent dans la pensée des Maîtres de l'Ordre. Ils l'ont toujours redit dans leurs conciliabules secrets. Pourquoi l'Architecture est-elle une science sacrée ? Parce qu'elle est pratiquée dans des rites secrets, ceux des loges maçonniques, qu'elle est le « Grand Œuvre » enseigné par Pythagore au dire des Princes du Sublime Secret, etc.

Et si nous voulons comprendre ce texte à la lumière de la philosophie du sens commun, nous tomberons dans des perplexités insolubles. Qu'est-ce que cet Ordre provenant du Chaos (*Ordo ab Chao*) ? Le Chaos, n'étant que la négation de l'Ordre, n'a pas d'existence propre. Il n'y a donc ni succession dans le temps, ni production de l'un par l'autre. Qu'est-ce que cette « substance informe » ou cette « matière brute » ? Ce n'est rien du tout. On ne peut ordonner un édifice organique à partir du « Rien ». L'Architecte en question est-il un créateur ? Et, sinon, qui a créé cette matière informe dont il a eu besoin pour construire son Cosmos ? Autant de questions préliminaires auxquelles le texte de M. Jean Hani ne permet pas de donner le moindre commencement de réponse.

« Le Temple, nous dit-il, représente, il est la Nature régénérée, comme l'Église... [formule panthéiste]. Il l'est dans la mesure où par sa construction même et sa structure, il montre déjà l'Esprit descendant dans la Substance, l'Esprit immanent par ses Énergies à l'Ordre du Monde. Le Temple est un Cosmos sacralisé et offert » (p. 49).

On retrouve dans ce texte l'Immanence vitale, chère à nos modernistes, l'Énergie cosmique ou élan vital, cher à Bergson et à ses disciples. Quant à la descente de l'Esprit dans la Substance, il faut pour en comprendre la signification, relire tout le premier chapitre du livre *De la Gnose à l'Œcuménisme*.

LE RETOUR À L'ÉTAT PRIMORDIAL

M. Jean Hani écrit, p. 65 : « De même que le Temple total, dans son plan, le Sanctuaire, dans son élévation, représente tout à la fois l'Homme Archétype et la croissance spirituelle de l'individu humain jusqu'à sa coïncidence avec son Archétype, jusqu'à la "Stature du Christ" comme dit saint Paul. »

Voici d'autres formules de M. Hani : « L'arrêt de la rotation du monde et sa fixation dans un état final est la Restauration de l'État primordial » (p. 37). « La coupole du transept est fréquement surmontée d'une croix ou d'une flèche élancée qui matérialise l'axe de la voûte, ce qui signifie la Sortie hors du Cosmos [vous ne le saviez pas !] à l'imitation du Christ qui, lors de l'Ascension, monta au-dessus de tous les cieux » (p. 38).

Toute la métaphysique (?) de René Guénon se retrouve dans de telles formules : l'homme Archétype pour désigner le Christ, avec qui l'individu doit coïncider (*dixit* saint Paul, paraît-il). L'Ascension du Christ « au-dessus de tous les cieux », et non au ciel tout simplement, signifierait la « Sortie hors du Cosmos ». Il n'est pas possible de se moquer plus impudemment de l'Écriture Sainte en voulant la ramener systématiquement aux élucubrations des Gnostiques.

Citons ce texte à propos du Labyrinthe (p. 108 et 109). Nous y retrouverons, résumé, tout l'enseignement de René Guénon : le Voyage au centre, la distinction entre corps, âme, mental, esprit ; l'expression « le Soi de l'Homme », réaliser le Soi, les enveloppes de l'individu, le Royaume de Dieu identifié avec le centre du Monde, la concentration sur le Soi, etc. Ce n'est pas du français, c'est du jargon gnostique, tel qu'on peut le lire à longueur de pages dans les ouvrages occultistes ou ésotériques qui encombrent aujourd'hui les librairies.

« On mesure alors, l'importance et le regain de sens que prend, dans cette perspective, la déambulation du fidèle médiéval dans le lacis mystique. Ce n'était point, comme le disait assez légèrement Cisternay, chanoine de Chartres, un "amuse-fol auquel

ceux qui n'ont à faire perdaient leur temps à tourner". L'éminente dignité de ce pèlerinage, comme d'ailleurs de n'importe quel pèlerinage, tient au fait qu'il symbolise le vrai pèlerinage, le vrai "voyage au centre" qui est un "voyage intérieur" à la recherche du Soi.

« Le Soi de l'homme ne s'identifie ni avec son corps, domaine des sensations, ni avec son âme, domaine des sentiments, ni avec son mental, domaine des idées et de la raison, ni avec son esprit... ou pour employer le langage, son cœur.

« Cet esprit, ce cœur est encore appelé suivant les Écoles Spirituelles, le "fond", le "château intérieur", la "fine pointe" ou la "cime de l'âme". C'est là que réside l'essence humaine, "l'image de Dieu en l'Homme", c'est là le centre de son être.

« Et tout le travail spirituel, le but unique de la vie, l'*unum necessarium*, c'est de "réaliser" ce Soi, c'est-à-dire de prendre conscience, avec la grâce de Dieu, d'une façon non pas discursive, mais vitale et ontologique, que cela seul est notre être véritable, de sorte que toutes les autres enveloppes de l'individu se résorbent en ce centre vivant et lumineux, qui est "le Royaume de Dieu en nous" et qui, en vertu de l'analogie entre le macrocosme et le microcosme humain, s'identifie au Centre du Monde. L'Homme qui, par la grâce de Dieu, s'est établi en ce centre, voit tout, le monde et soi, avec l'œil même de Dieu.

« Dans l'effort, long et difficile, de concentration qu'il doit faire sur lui-même pour opérer cette percée au Centre, l'Esprit a besoin d'être soutenu par des supports extérieurs, qui canalisent les courants sensible et mental et les fassent rentrer dans la perspective du but, aidant ainsi l'Homme à trouver son propre centre. C'est là le rôle des images, quelles qu'elles soient. »

Voilà un langage qui n'a plus rien de chrétien. Les références à des formules scripturaires ne sont pas destinées à faire comprendre la suite des idées, mais à donner une apparence orthodoxe à des textes tout à fait opposés à l'enseignement de l'Église.

LA THÉURGIE OU DIVINISATION

Enfin, dans le chapitre VII de *La Divine Liturgie*, M. Jean Hani nous présente les formules les plus parfaites du panthéisme.

Le titre « Théosis » nous indique que l'auteur va parler de déification, cette « opération spirituelle par laquelle l'homme est arraché à sa condition limitée, individuelle, sort de son Moi pour être assumé dans la personnalité divine, ce qui est proprement le but de la communion à la Chair et au Sang du Sauveur » (p. 67). Il lui est difficile de trouver ses formules dans l'Écriture Sainte. Aussi notre auteur va-t-il les chercher dans la Liturgie orientale où le message mystique permettra toutes les équivoques.

Nous partons de saint Paul : « Dieu nous a rendu à la Vie avec Jésus-Christ. Il nous a ressuscités avec lui et nous a fait asseoir dans les cieux en sa Personne... » La répétition de la préposition « avec » montre bien qu'il ne s'agit pas d'une identification, mais d'une communion, d'une convivialité. L'homme est appelé à partager la vie divine, à participer au Bonheur parfait.

Le rite byzantin dit bien : « Cette nature d'Adam que tu as renouvelée, ô Dieu, tu l'élèves aujourd'hui avec Toi au-dessus des principautés, etc. Le Fils de Dieu se les [les hommes] est incorporés et les a placés à la Droite du Père... »

Mais les formules de la Liturgie orientale visent parfois au panthéisme. Saint Grégoire de Nysse écrit : « L'homme a été conçu avec ordre de devenir Dieu. » Saint Jean Chrysostome : « Dieu a mêlé son sang au nôtre pour faire de nous, les hommes, un seul être avec lui. » Maxime le Confesseur : « Par la sainte participation aux purs et vivifiants Mystères [la Messe], l'homme reçoit l'intimité et l'Identité avec Dieu ; par elle l'homme obtient de devenir Dieu, d'Homme qu'il était. »

Cependant la Liturgie romaine évite soigneusement toute formule qui pourrait entraîner un sens panthéiste. Elle parle toujours de participation et non d'Identification. Exemple : « Dieu, qui nous rends participants de Ton unique et souveraine Divinité » (il n'y a qu'un Dieu et nous prenons part à sa divinité. « O Dieu, fais que par le mystère de cette eau et ce vin, nous ayons part à la divinité de celui qui a daigné s'unir à notre humanité, Jésus-Christ. »

En Jésus-Christ, la nature humaine n'a pas été absorbée dans sa nature divine, de telle sorte qu'elle ne serait plus humaine. Dieu est parfaitement homme et parfaitement Dieu. De même, notre nature humaine ne sera pas absorbée dans la nature divine de telle sorte que nous devenions Dieu, que nous coïncidons avec Lui, comme le dit M. Jean Hani, que nous nous identifions avec Lui dans une seule Divinité Totale, le Plérôme de nos Gnostiques.

Non ! la Liturgie nous parle toujours de Participation. Notre nature humaine, tout en restant distincte de celle de Dieu, sera élevée à une vie divine, elle ne sera pas détruite, ni consumée, mais assumée, c'est-à-dire soulevée et unie à Dieu par le lien très fort de la vision face à face, béatifiante.

Cependant M. Jean Hani continue : « Tous ces textes que nous venons de citer disent clairement que la Messe est le lieu où se réalise la Déification par le moyen d'une véritable transmutation de l'Homme » (p. 155). Ce qui veut dire que la nature humaine sera perdue et qu'une nature divine se substituera à elle. Sinon, quel sens intelligible peut-on donner au mot « transmutation » ?

Pour conclure, ce texte très éclairant : « Quand l'homme a intégré sa personnalité divine, on peut dire que l'Image de Dieu en lui rejoint son Archétype céleste. C'est la définition métaphysique du Salut. [Métaphysique au sens guénonien du mot : transmutation d'une nature. L'homme est divin par sa substance même. Le retour à l'état primordial est une intégration de soi à la divinité.]

« C'est en même temps l'acte par lequel le Sacrifice de Dieu

dont nous avons parlé et qui est comme l'extériorisation de Dieu dans sa Création est annulé, racheté, si l'on ose dire. Car, dans cet acte, l'Homme s'est renoncé en son état extériorisé pour refaire en sens inverse, le trajet de Dieu allant à la Créature, de sorte que la Créature fait retour à son principe.

« Et avec elle toute la Création, car l'homme en intégrant le Soi, ne fait pas seul le chemin du retour à Dieu. Miroir et résumé du Monde, microcosme, il entraîne tout le Cosmos sur le chemin, à la suite du Christ, qui le premier en tant qu'Homme-Dieu certes, mais aussi Homme a opéré la rédemption de tout le Cosmos » (p. 163).

On songe, en lisant une pareille profession de foi panthéiste, aux formules par lesquelles le Christ a dit qu'il n'était pas venu pour sauver le Monde, que Satan était déjà le Maître de ce Monde, qu'en souffrant sa passion il a voulu racheter les péchés des Hommes pour les sauver et les tirer de ce Monde, qu'il y aurait une nouvelle Terre et de Nouveaux Cieux, etc.

Enfin, suprême moquerie : le sacrifice de Dieu est annulé par le retour de l'Homme à son principe, c'est-à-dire à sa nature divine première. On se demande vraiment à quoi a pu servir un tel sacrifice de Dieu ! Si l'homme est capable par la Gnose (Connaissance divinisante du Soi) de rejoindre son principe et d'intégrer sa personnalité divine primitive, si c'est l'Homme qui s'est renoncé pour refaire le trajet de Dieu, le Sacrifice de Jésus-Christ est parfaitement inutile. C'est donc l'Homme qui par son acte d'Intégration a racheté le Sacrifice de Dieu, « si l'on ose dire » bien sûr, mais on a osé le dire !

CHAPITRE VI

LA GNOSE PARMI NOUS

Nous avons exposé, dans notre étude sur « La Gnose, tumeur au sein de l'Église »[1], les formules de l'enseignement des Gnostiques de jadis en 7 propositions fondamentales qui, ordonnées entre elles, forment un corps de doctrine marqué d'une certaine cohésion interne, bien qu'il soit totalement coupé du réel et qu'il laisse plusieurs questions fondamentales, par exemple celle du mal, sans réponse satisfaisante.

Nous avons montré que ces formules gnostiques se retrouvaient dans les manuels classiques de la Franc-Maçonnerie, dans l'enseignement de la Psychanalyse, dans l'efflorescence actuelle de l'Hindouisme, de la Théosophie et du Guénonisme, enfin qu'elles constituaient le point de départ de la philosophie de Hegel et du Marxisme qui en est l'application pratique.

Il est étonnant, à première vue, de retrouver cet enseignement gnostique chez un chrétien « de tradition » qui a la prétention de restaurer le véritable enseignement traditionnel de l'Église. Cette prétention est tout à fait injustifiée, nous le verrons, la pensée de M. Borella constituant, au contraire, une résurgence de la vieille Gnose au sein du Christianisme moderne : l'exa-

1. *De la Gnose à l'Œcuménisme*, chapitre 1er.

men d'un certain nombre de thèmes du livre *La Charité profanée* suffira amplement à le démontrer.

LES FORMULES DU PANTHÉISME CHEZ M. BORELLA

Comme tout enseignant qui veut faire saisir par l'esprit des rapports abstraits ou des vérités immatérielles qui ne tombent pas directement sous les sens, M. Borella utilise des métaphores et des raisonnements par analogie : ce qui est tout à fait légitime.

Mais il ne faut pas sortir de l'analogie pour utiliser les termes dans leur sens propre au cours du raisonnement. L'analogie est bien une identité dans les rapports, mais les termes rapportés, eux, sont radicalement hétérogènes. Or la tentation de passer du sens métaphorique au sens propre d'un même terme au cours du discours est très forte et c'est le péché habituel de tout panthéiste.

La Bible utilise la comparaison du potier et du vase d'argile pour essayer de faire comprendre la Création. Voyons comment M. Borella l'utilise : « Toucher une créature, c'est toucher Dieu. Sur le corps que je touche, Dieu a posé sa main. La ligne de ce corps, c'est le geste même de Dieu devenu chair, c'est l'acte divin comme forme et comme matière ! Et ainsi de la pierre, de l'arbre et du vent. En vérité, nous touchons Dieu partout » (p. 34).

Nous avons déjà lu des formules semblables dans l'Évangile gnostique de Thomas et dans certains cantiques modernes, en particulier : « Il fait danser les mondes... ».

La ligne du corps, ce n'est pas le geste de Dieu, mais l'effet de ce geste. Si Dieu a posé sa main sur ce corps, c'est que l'un et l'autre sont distincts. La ligne du corps c'est le résultat de l'acte divin ; elle a matière et forme, mais non pas l'acte divin ; ou bien alors Dieu n'est plus qu'un fabricateur comme le potier à qui il faut un organe composé de matière, la main, pour former cette ligne du corps.

Première erreur des Panthéistes : la confusion ou identification de la cause efficiente et de son effet. Si la cause et l'effet sont une seule et même réalité, il n'y a plus de mouvement de l'une à l'autre. Il est vrai que l'effet est contenu dans la cause, mais non pas réellement. C'est la forme de l'effet qui a son origine et son point de départ dans la cause ; mais l'être de l'effet n'est pas l'être de la cause.

Si le Créateur et la Création sont identiques, il n'y a plus d'acte créateur ; et cela est aussi vrai pour l'émanation chère à nos Gnostiques ; si l'émanant et l'émané sont identiques, il n'y a plus d'émanation possible et s'ils sont distincts, il y a entre eux un moyen terme, un mouvement, un passage de l'un à l'autre que les Gnostiques pourront appeler de n'importe quel nom, mais qui fonde nécessairement une dualité hétérogène et nous revenons nécessairement à l'idée de création : un être créateur qui agit, que l'on appelle divin et un être créé qui subit et que l'on ne peut plus appeler divin sans rétablir la confusion que l'on voulait éviter ; on le dira naturel (parce qu'il a commencé d'être).

D'ailleurs, lorsque M. Borella veut préciser sa pensée, son langage devient singulièrement hésitant : « Il y a dans l'Homme comme tel quelque chose de Dieu [?], quelque chose de donné qui doit être rendu. Dieu ne nous a pas refusé son Immanence... »

Nous savons bien que ce quelque chose qui doit revenir à Dieu, c'est notre âme spirituelle, puisque selon les Gnostiques, elle est une parcelle de l'âme divine universelle, une étincelle jaillie de la Lumière Incréée, tombée par une chute catastrophique dans des corps matériels.

Et M. Borella poursuit : « La substance humaine est capable par elle-même, d'un comportement quasi divin... » (*id.*). Nous savons par la philosophie scolastique que l'aséité (la faculté d'être par soi) est le propre de la divinité. La substance humaine est donc divine, selon M. Borella ? Sans doute.

Que veut dire l'expression d'un comportement quasi divin ? Ce comportement est « comme s'il était divin ». Mais la proposition comparative conditionnelle en français exprime toujours une condition irréelle. Donc ce comportement n'est pas divin et cependant c'est bien l'idée que l'auteur a voulu faire pénétrer dans l'esprit du lecteur. Nous verrons souvent cette utilisation du « comme si » ou du « quasi » qui permet à M. Borella de faire passer son idée sous-jacente tout en protestant n'avoir pas voulu l'enseigner effectivement...

Astuce ? Gêne ? Hésitation avant d'affirmer ? Qui le dira ?

Autre formule gnostique : notre âme spirituelle est une parcelle de l'Unique Ame Universelle du Monde Divin.

Voici la formule de M. Borella : « L'intellect, c'est le rayon cognitif émané de l'Esprit » (p. 130). « C'est l'activité cognitive de l'Intellect, naturelle à l'homme, qui nous a révélé la présence dans l'homme d'une réalité qui transcende l'humain au sens ordinaire du terme... [parce qu'il pourrait y avoir un sens extraordinaire du terme l'humain, M. Borella ? Quel est donc ce sens que vous ne dites pas ?] Il y a en nous une lumière proprement spirituelle, c'est-à-dire non soumise aux conditions limitative de l'existence individuelle et cette lumière, c'est l'Intellect... » (*id.*).

Il est vrai, dit saint Thomas, que l'Intellect est la faculté qui permet à notre esprit de voir l'Universel dans le singulier ; mais il ne dit pas que cette faculté est émanée de l'Esprit ; il précise bien qu'elle appartient à la créature. L'Intellect est créé et non émané et il est bien soumis aux conditions « limitatives de l'existence individuelle », sinon il serait omniscient, ce qui n'est pas.

M. Borella poursuit : « L'Intellect ne peut recevoir en lui la connaissance de toute chose que parce qu'il n'est aucune des choses qu'il connaît. La connaissance est bien la communion intelligible du connaissant et du connu, mais en quelque sorte une communion à distance. »

Jusque-là tout est parfait, sauf la dernière formule : ce n'est pas la communion qui est à distance, mais l'objet connu qui tout

en étant présent à l'Intellect, reste présent aussi hors de lui. La distance est entre les deux présences ; mais on voit l'intention de l'auteur : aboutir à une communion sans distance, c'est-à-dire à l'identification totale du connaissant et du connu, donc de notre esprit avec les choses. C'est encore une formule du Panthéisme.

M. Borella poursuit : « Tout se passe comme si [attention ! nous arrivons à une condition irréelle !] l'homme avait gardé le souvenir d'une communion ontologique entre lui et le monde, mais qu'il ne puisse plus la réaliser qu'en mode spéculatif. La connaissance [la Gnose] est cette possibilité même, cette ultime possibilité, ce souvenir du Paradis perdu » (p. 130).

Voilà ce qu'il fallait démontrer et la pensée profonde de l'auteur. Le « comme si » est pure clause de style. La communion ontologique ? Disons en bon français, l'unité d'une seule substance dont tous les êtres ne sont que des parcelles « éclatées » (p. 41). La connaissance dont parle M. Borella est donc bien la Gnose des Gnostiques puisqu'elle produit l'identification de l'homme avec le Grand Tout Divin. On reconnaît encore ici la thèse de la réminiscence, chère aux néo-platoniciens, mais en contradiction manifeste avec la Bible, car le Paradis perdu était bel et bien une création de Dieu.

Deuxième erreur des Panthéistes : tout à l'heure, ils avaient confondu la cause et l'effet, détruisant leur rapport mutuel ; maintenant ils confondent le connaissant et le connu, détruisant leur rapport mutuel aussi et donc rendant impossible toute connaissance. Il faut, pour qu'il y ait acte de connaissance, un esprit qui connaît et un objet qui soit connu ; il faut encore que dans l'acte de connaissance même ils restent distincts et qu'ils ne se fondent jamais l'un dans l'autre. Leur fusion détruirait toute possibilité de connaissance. Or la « Gnose » des Gnostiques est cet acte de fusion, d'identification réelle. Elle n'a donc pas du tout le sens du mot « connaissance » tel que l'entend la philosophie pérenne.

Autre formule gnostique bien connue : le monde matériel est

une création mauvaise. Notre corps est une enveloppe qui retient prisonnière à l'intérieur d'elle-même notre âme, étincelle divine. Les Gnostiques utilisent les expressions : gangue terreuse, tombeau. Ils aiment comparer le « soma », le corps, avec le « séma », le tombeau.

Nous retrouvons de telles formules chez M. Borella : « Le Mal dans le monde est comme une dimension inévitable du Cosmos » (p. 92)... « Un jardin, c'est-à-dire un espace clos et dont la clôture est cette limitation ontologique inhérente au créé qu'on appelle le Mal... » (p. 93)

Que la limitation soit inhérente à la Création, nous le savons bien ; mais ce n'est pas un Mal, c'est un Bien. Dieu l'a dit : « Et il vit que son œuvre était bonne. » Il y a des degrés dans l'échelle des êtres, qui vont du moins parfait au plus parfait. Chaque être a son degré de perfection propre qu'il réalise plus ou moins...

« L'homme, dit encore M. Borella, est enfermé dans sa propre nature comme dans une carapace (et cette nature comprend aussi d'une certaine manière toute la création). Dieu dans cette carapace, perce un trou qu'immédiatement la lumière divine envahit. Et cette lumière vient d'ailleurs, elle est divine ; mais en tant qu'elle occupe toute la place de l'orifice, elle fait partie de la nature humaine... » (p.181).

L'image de la carapace est propre à M. Borella, mais elle a même signification que la gaine, la gangue terreuse chez les autres Gnostiques. Toute la création, *dixit* M. Borella, est donc une carapace dans laquelle Dieu est contraint de percer un trou pour y faire pénétrer sa lumière.

Mais d'ou vient donc cette carapace ? Et quel est ce Dieu si maladroit, incapable de volatiliser cette matière inutile et gênante qui fait obstacle ou plutôt écran au jaillissement infini de sa lumière ? Le voilà contraint de percer un trou ; voilà sa pauvre lumière, dite divine, limitée par la place que cette carapace et son orifice veulent bien lui laisser occuper.

Nous voilà amenés à penser que la carapace est une divinité

infiniment plus puissante que ce pauvre Dieu-Lumière. Et c'est bien l'incohérence fondamentale de tous les Gnostiques : ils sont obligés de faire cohabiter un Dieu-Matière tout-puissant capable d'enfermer un Dieu-Lumière et de le tenir en échec... Voilà deux divinités mythologiques qui répugnent absolument à la révélation chrétienne d'un Dieu unique, tout-puissant, infini, etc.

Troisième erreur des Panthéistes : faire cohabiter en Dieu le Bien et le Mal, c'est-à-dire l'être et le non-être, considérés comme deux réalités complémentaires, alors que le Mal n'est pas autre chose que la négation du Bien et sur le plan de l'activité humaine, le refus du plan divin, attitude purement négative qui ne peut qualifier la divinité sans la détruire.

LA « ROUE COSMIQUE » (*ROTA MUNDI*) OU LE RETOUR À LA DIVINITÉ PRIMORDIALE

A la fin de son ouvrage, page 356, M. Borella nous fait une description pittoresque de la Roue cosmique, invention bien connue des Gnostiques :

« Le Saint-Esprit est l'aimant universel qui tient ensemble la totalité des êtres créés en équilibrant les effets de la force créatrice centrifuge qui s'exerce vers la périphérie de la Roue cosmique (*rota mundi*) par la force attractive de l'Amour qui spire la circonférence vers son centre incréé. »

Arrêtons-nous quelques instants sur cette phrase. Les mots force créatrice, centre incréé, ne doivent pas faire illusion. Entre la circonférence et son centre, il y a distinction de parties d'un seul et unique être. Ce n'est pas le centre qui crée la circonférence. Supprimez le centre ou supprimez la circonférence, il n'y a plus de roue du tout. Le verbe « créer » ici n'a aucun sens intelligible. Il est un trompe-l'œil pour rassurer un catholique un peu naïf.

Continuons le texte : « Si les hommes vivent, si les plantes croissent et si les astres tournent dans le ciel, c'est parce qu'ils

se meuvent dans le Saint-Esprit. Lui seul les empêche de tomber dans le néant. On voit par là que la création est un acte redoutable pour les créatures, puisque dans son explosion créatrice, elle éloigne du Principe. Mais elle est aussi bien et simultanément le retour permanent de l'extériorité vers l'intériorité de l'Un, puisque le Saint-Esprit rassemble l'éparpillement cosmique en cernant toutes choses dans les bras de son Amour éternel... »

La création, un acte redoutable pour la créature ? allons donc ! c'est l'œuvre d'amour de Dieu pour nous... « Rassembler pour cerner dans ses bras », cela ressemble beaucoup à « embrasser pour étouffer »...

Suite, page 358 : « Le Saint-Esprit est circulaire. Il crée par sa présence la circonférence des mondes où chaque point est échangé contre tous les autres. Il fait de cette circonférence une vibration émanant du Centre suprême et rapporte au centre, par ses vibrations spirituelles, le désir d'Éternité qui anime toute chose créée de l'Ange à la poussière du chemin » (p. 358).

Cette roue cosmique est une pure invention des Gnostiques à laquelle rien ne correspond dans la réalité. Nous avons là un bel exemple de verbiage. Comment décrire avec précision ce qui n'existe pas, sinon par un jeu verbal où les mots se télescopent et perdent tout sens intelligible ? Comment est-ce qu'une « Explosion » peut produire comme effet une circonférence, qui est une figure ordonnée et parfaite en son genre ?

Ce que M. Borella appelle improprement « Création », est-ce une « Explosion », une « Vibration », une « Émanation » ? Nous n'en saurons rien. Une explosion fait voler en éclats les éléments du Tout qui deviennent alors des débris, qui constituent donc un « éparpillement » cosmique (?) de particules indifférenciées, « interchangeables », comme on nous le dit.

L'homme, l'ange, la poussière du chemin, tout cela vaut à peu près de la limaille de fer et il suffit d'un bon aimant pour en faire un tas, un monceau où s'équilibrent force centrifuge et force centripète, vibrations internes ou externes, etc. Parler d'Amour, à propos de cet aimant que l'on appelle Saint-Esprit par antiphrase, c'est vraiment se moquer du lecteur. Un Amour, cette force aveugle, mécanique, qui tire dans tous les sens ? Allons donc !

Parler d'un retour à la Divinité primordiale, c'est pour un Gnostique conséquent parler d'une mort et d'un anéantissement. M. Borella ne manque pas de nous ressortir la leçon de ses maîtres. Écoutons-le : « Il faut, en fin de compte, que la substance humaine absorbe la substance divine, quoique ainsi elle se voue à son anéantissement, car le fini ne peut contenir l'Infini sans éclater dans le déchirement et se fondre dans la paix » (page 41).

Il existe donc aussi un éclatement au moment du retour au centre cosmique ; on ne devrait plus dire une explosion, mais une « implosion ». Le résultat d'ailleurs serait le même, une réduction en débris et poussière, la « Paix » des cadavres éparpillés sur le champ cosmique...

Ailleurs, M. Borella nous avait dit que « la substance humaine pouvait aimer, c'est-à-dire vouloir se donner... Mais ce mouvement autonome dont la créature est capable, c'est celui de la mort et de son anéantissement » (p. 43). Si « vouloir se donner » est un mouvement vraiment autonome, il peut aussi bien aboutir au refus de se donner et si donc l'homme est autonome dans sa capacité de mourir, il peut tout aussi bien ne pas vouloir son anéantissement et effectivement ne pas mourir. Mais nous savons très bien que la mort est inéluctable, qu'elle est naturelle et il n'était pas venu à personne, même dans l'antiquité païenne et en dehors de toute révélation, de croire qu'elle fut un anéantissement... Nous y reviendrons à propos de la résurrection des corps.

D'ailleurs ce retour au Grand Tout Divin Primordial n'est qu'un mouvement apparent. En réalité, l'Homme n'a jamais cessé d'en faire partie depuis la naissance jusqu'à sa mort. Et ce seront les hésitations du vocabulaire qui vont nous le montrer.

M. Borella nous dit : « L'essence individuelle doit être considérée comme la résultante de la rencontre entre l'essence archétypale ou personnelle [notre nature *in divinis*, telle qu'elle existe dans le verbe éternel] et le milieu dans lequel cette essence supra-individuelle se manifeste. En soi l'archétype, principe interne de l'être, notre nom divin, n'est point soumis aux déterminations objectives dont nous avons parlé... » (p. 82).

M. Borella déclare : « Nous ne pouvons devenir nous-même qu'en Dieu... » Plus loin il ajoute : « La Gloire, au sens métaphysique, désigne toujours l'Irradiation du principe, sa présence par rayonnement [sans doute les rayons de la Roue cosmique !] au-delà de la sphère divine. Dans la mesure où il est image de Dieu, l'homme est un mode de la Gloire, puisqu'il n'est l'image de Dieu qu'en tant qu'il reflète l'irradiation cosmique du divin. [Ainsi, à l'intérieur de la face concave de la sphère divine, chaque facette du miroir renvoie à Dieu sa propre image !] L'expression de "Gloire en Gloire" indique différents degrés de l'irradiation divine, correspondant à autant de stations spirituelles que l'homme, au cours de sa transformation en image de Dieu, parcourt sous l'action de Dieu qui étant Esprit, le pneumatise de plus en plus intégralement jusqu'à l'identification quasi totale de l'image avec son modèle » (page 140).

On retrouve dans ces textes les formules classiques de la Gnose : le retour à l'Unité primitive à travers les sphères célestes que les anciens Gnostiques appelaient des « éons », en général au nombre de sept, l'arrivée au huitième ciel correspondant à l'identification divine. Tout cela est bel et bon, mais laisse sans réponse les questions préalables les plus fondamentales.

Comment peut-on devenir soi-même, si on ne l'est pas déjà ? Et que signifie le verbe « devenir » dans ce cas ? Il ne porte pas en lui la notion d'un mouvement, d'un passage. Et que peut-on être, quand on n'est pas soi-même ? Autre difficulté de taille : l'Homme, dit M. Borella, est un mode de la gloire, une image de Dieu. Puis il ajoute que ce même homme doit parcourir des stations spirituelles pour se transformer en image de Dieu. Mais

que signifie cette transformation, puisqu'il est déjà image de Dieu, de par sa nature ?

Même question que précédemment, mais inversée. Comment peut-on devenir ce que l'on est déjà ? Il y a des étapes à parcourir, des « degrés d'irradiation », nous dit-on encore. Donc, l'homme n'est pas purement image de Dieu, puisqu'il va acquérir des perfections progressivement.

Selon la métaphysique de saint Thomas, qui est répétons-le toujours, la métaphysique naturelle de l'esprit humain, au dire de Bergson lui-même, une perfection acquise (par exemple celle du miroir) est un accident qui s'ajoute à la substance, accident divin sans doute, mais accident tout de même. Or la substance de l'Homme n'est pas cet accident-là : image ou miroir de Dieu.

La *Genèse* nous dit que l'Homme a été créé « à l'image de Dieu » ; c'est un mode d'être qui suit le mode créateur de Dieu, mais ce n'est pas l'être lui-même. En effet, la figure de cette personne est distincte de son image que je vois dans la glace. Je puis même trouver dans la pièce une position qui me permet de voir l'image dans la glace sans voir la visage qu'elle reflète. C'est d'ailleurs la position des Hommes ici-bas : la Création est un miroir dans lequel nous pouvons voir, selon le mode naturel de notre esprit, une image imparfaite de l'Œuvre divine, mais non Dieu lui-même.

Enfin troisième question : qu'est-ce que cette identification quasi totale de l'image avec son modèle ? Si cette identification est quasi totale, c'est qu'elle n'est pas totalement totale. Elle est donc partiellement totale... Voyez à quelles absurdités verbales conduit le flou de la pensée et l'équivoque des formules « comme si » et « quasi »... ! Et si l'on supprime la formule, on obtient une identification parfaite. Posons alors la question finale : l'Homme a-t-il le pouvoir de se faire Dieu, s'il ne l'est pas déjà ? La réponse est « non ». Donc l'Homme a toujours été Dieu. Il n'y a jamais eu le moindre mouvement de chute dans une « carapace » ni de parcours « à travers des stations spirituelles », ni de remontée vers la sphère céleste, etc. Tous ces mou-

vements n'ont aucune raison d'être et toute l'histoire du Cosmos selon les Gnostiques est une haute fantaisie imaginative à laquelle ne correspond rien dans la réalité.

L'ÉVANGILE SELON M. BORELLA

Les Gnostiques sont bien obligés de réécrire l'Évangile de Jésus-Christ pour le mettre en harmonie avec leurs constructions imaginaires. Nous avons retrouvé plusieurs exemples de ces « Logia » du Christ qu'ils recomposaient pour donner de l'autorité à leurs élucubrations. Nous possédons maintenant le texte complet de l'Évangile de Thomas.

M. Borella aussi s'est lancé dans cette voie des contorsions mentales pour trouver dans l'Évangile, non pas ce qu'il contient réellement, mais les thèses des Gnostiques. Donnons quelques exemples :

I — Pour décrire la remontée des âmes vers le Grand Tout primordial, voici un texte : « Celui qui veut devenir mon disciple [c'est-à-dire celui qui veut devenir ce qu'il est en moi] qu'il prenne sa croix », « Prendre sa croix, c'est réaliser dynamiquement cette crucifixion de l'archétype personnel qu'est statiquement l'essence individuelle en la crucifiant, c'est-à-dire en ramenant vers le point crucial ce qui était dispersion dans la périphérie horizontale » (page 83).

Autre texte pour suggérer la même idée : « Le bon larron qui se tourne vers le Christ, c'est-à-dire qui retourne vers le point crucial dont il émane de toute éternité et le Christ énonce cette ponctualisation en déclarant : ''Je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi au Paradis.'' La formule ''avec moi'' signifie l'intégration au Soi divin » (p. 45). Jusqu'à maintenant je croyais que la préposition « avec » introduisait un complément d'accompagnement. Je me suis trompé : « avec » veut dire « à l'intérieur de ». M. Borella doit réformer non seulement les paroles du Christ, mais aussi les règles de la grammaire !

II — Pour exprimer cette idée gnostique que l'âme est une parcelle divine tombée par une chute malencontreuse dans un corps matériel, voici d'autres textes :

« La descente du cerveau dans le cœur est figurée à plusieurs reprises dans l'Évangile, lorsqu'il est dit : ''Un des disciples, celui que Jésus aimait était couché sur son sein.'' (La descente du cerveau dans le cœur exige la renonciation du mental, laquelle correspond au couronnement d'épines) et encore à la mort du Christ : ''*Et inclinato capite tradidit spiritum*'' — Et ayant incliné la tête, il remit l'esprit (à son Père)... Nous dirons que l'oreille de saint Jean percevait sur la poitrine de Dieu les vibrations mêmes du Son primordial ''par qui tout a été fait'' » (p. 234).

M. Borella poursuit : « En tant que le Christ est homme, que l'homme est spécifiquement défini par le cerveau [Non, monsieur Borella !] et que le Christ est crucifié dans son Humanité ou encore en tant que son humanité est crucifiée par sa divinité, le corps du Christ correspond au mental humain. Il est enfoui [1] dans le tombeau creusé dans le roc, c'est-à-dire dans une caverne » (p. 234 et suivantes).

Voilà un texte remarquable qui dit tout. L'homme doit renoncer à son corps, son cerveau, son mental, etc. pour retrouver cette étincelle divine immortelle, son âme cosmique. Le Christ a été condamné à cette même renonciation. Il a été, par une crucifixion bien opportune, débarrassé de ce corps matériel inutile, de cette humanité dont il n'avait que faire.

Les Gnostiques nous avaient déjà expliqué que les soldats romains avaient crucifié un homme, nommé Jésus, mais que ce n'était pas Jésus-Christ, le fils de Dieu. Ils se sont toujours gaussés de ces apôtres visionnaires qui croyaient avoir revu le corps du Christ ressuscité.

1. Non, monsieur Borella ! Allez vérifier sur place. Le corps du Christ n'est plus dans le Saint-Sépulcre...

Le corps du Christ a bien été déposé sur le sol d'un tombeau et non enfoui sous terre, mais il est ressuscité et toute la Foi catholique repose sur cette résurrection d'un corps. Et donc le jeu de mot : soma-séma (corps-sépulcre) est contraire à la Vérité de l'Évangile.

THÈME ET VARIATIONS SUR UN « DE ANIMA »

Nous savons que les Gnostiques divisent le Monde en trois sphères superposées : le Monde matériel, celui des corps, le Monde astral ou subtil, dont la définition varie d'un Gnostique à l'autre et le Monde spirituel, celui des Esprits. Cette division est d'ailleurs celle de tous nos modernes occultistes. M. Borella ne manque pas de la reprendre à son compte, écoutons-le :

« Le Cosmos ne se réduit pas au monde corporel ou matériel... La création comporte en vérité deux autres Mondes ou degrés de réalité que la philosophie perennis désigne sous les termes de monde subtil ou psychique ou animique, ou vital ou encore intermédiaire pour le premier et le monde intelligible ou spirituel ou angélique... » (p. 108). « Le monde corporel ou grossier est déterminé (limité) par des conditions telles que l'espace, la matière quantifiée, le temps, le mouvement, la forme. Le monde subtil n'est pas soumis au temps ou plutôt à la durée, au mouvement, c'est-à-dire à l'organisation individuelle. »

Toute la difficulté d'un pareil texte réside dans l'accumulation des qualificatifs utilisés par l'auteur pour essayer de faire comprendre en quoi peut consister ce monde intermédiaire, dit subtil. Comme il n'existe pas, on s'efforce de lui appliquer les caractéristiques tantôt de la matière, tantôt de la forme, qui sont la vraie et seule composition métaphysique des êtres.

Cette division ternaire du Cosmos chez les Gnostiques est destinée à justifier l'attribution d'une double âme à l'être humain. En effet nous savons que les Gnostiques coupent l'homme en trois morceaux : le corps (soma), l'âme intermédiaire (psyché)

et l'esprit immatériel (pneuma). M. Borella dit équivalemment en latin : le corps (*corpus*), l'âme (*animus*), l'esprit (*spiritus*) [p. 117]. Il appelle cela la « tripartition anthropologique ».

Mais son langage devient singulièrement hésitant et contradictoire. Il nous explique (p. 159 à 161 et suivantes), que « cet esprit (pneuma) qui nous est donné dans la grâce fait aussi partie de notre nature, mais d'une nature en quelque sorte surnaturelle... ». M. Borella brode longuement sur cette idée que l'Intellect est « naturellement surnaturel ».

Il dit même : « Souvenons-nous que ce pneuma est le souffle même de Dieu, qu'il nous a inspiré », et il renvoie à la *Genèse*. Dans un premier temps et avant un exposé plus systématique sur l'âme, on pourrait rappeler que l'expression biblique « insuffler une âme dans un corps » a un sens métaphorique et non physique. L'auteur sacré devait faire comprendre que l'âme est immatérielle et il a cherché dans la nature une réalité aussi ténue que possible, le mouvement de l'air, pour suggérer cette idée.

Il ne faut donc surtout pas la concrétiser, comme le fait M. Borella par exemple quand il veut nous suggérer la même idée par ce Dieu-Lumière qui fait un trou dans une carapace pour y introduire son rayon cosmique...

Il faudrait encore distinguer entre l'action de Dieu qui souffle et le résultat de cette action qui est le souffle de tel ou tel corps, ne pas confondre la cause et l'effet. En Dieu, le souffle est divin ; en l'homme, il est le résultat naturel, dans notre monde créé, de l'action divine. Et donc notre Intellect est d'origine divine, mais il est une faculté naturelle de notre âme. Nous pouvons certes affirmer que toute la Création est l'œuvre gratuite de Dieu, puisque cette œuvre n'est le résultat d'aucune nécessité ; mais nous devons affirmer avec force que notre Intellect est lui aussi créé et donc naturel.

Mais on voit bien pourquoi M. Borella, comme tous les Gnostiques conséquents, veut garder à notre âme spirituelle ou « pneuma » une nature divine : « C'est dans le centre du cœur,

dit-il, que se trouve l'œil de Dieu ''qui voit dans le secret''. Cet œil du cœur est aussi bien l'œil de Dieu que l'œil de l'Homme déifié, sa véritable personne transcendante, son moi immortel, la source de son être le plus intime, sa véritable identité... » (p. 235). Nous l'avons bien compris, l'identité de l'Homme pneumatisé, c'est Dieu. On ne peut pas mieux confondre le Créateur et sa Création.

D'ailleurs M. Borella laisse passer le bout de l'oreille, tout à fait incidemment quand il parle de Platon : « En donnant à l'âme une origine divine, Platon, estime-t-on, fonde son immortalité, mais il ruine l'unité de l'être humain, en faisant descendre cette âme dans un corps qui lui est par nature étranger. C'est pourquoi, d'ailleurs, il lui faut supposer une autre âme intermédiaire entre l'âme immortelle et le corps » (p. 167).

Aveu de taille : la « Psyché » des Gnostiques est une invention nécessitée par leur système cosmologique. Elle ne résoud pas le problème ; si le « pneuma » est divin et le « soma » matériel, comment cet intermédiaire pourrait-il les unir ? Il lui faudrait être à la fois matériel et divin, c'est-à-dire unir en lui des caractères contradictoires. La solution du problème reste la même qu'auparavant et un emboîtement infini d'âmes intermédiaires ne changerait pas la question... « Tout cela, dit saint Thomas d'Aquin, est imaginaire et ridicule. »

A ce point de notre critique de la Gnose moderne, il nous paraît indispensable de redire ce qu'est l'âme humaine. Nous en emprunterons l'exposé à saint Thomas d'Aquin ; puis nous pourrons enfin résoudre les dernières difficultés soulevées par M. Borella.

QU'EST-CE QUE L'ÂME HUMAINE ?

On a coutume de définir l'Homme ainsi : une substance composée d'un corps et d'une âme. Cette formule, si elle peut présenter un sens acceptable, peut aussi devenir une source de

confusions et d'erreurs multiples. Chaque être (arbre, pierre, chien, homme, etc.) est composé de matière et de forme. L'homme est un corps composé d'éléments matériels, mais organisés, construits et unifiés par un principe formel, l'âme.

Cette âme n'est pas un second être surajouté au corps, c'est le corps lui-même, en tant qu'il est « animé ». L'âme, c'est le principe d'organisation des matériaux qui ont pris la forme « corporéité » du corps humain. C'est une idée directrice de ce corps. Il ne faudrait pas la « réifier » et en faire une substance.

L'âme, dit saint Thomas, est l'acte (disons la réalisation d'une idée) d'un corps naturel possédant la vie en puissance. Non seulement, elle est principe d'organisation du corps, mais principe d'un mouvement interne que l'on peut appeler « immanent ». C'est donc bien l'ordonnance des matériaux qui le composent et le mouvement vital qui en est issu que nous appelons l'âme.

Les matériaux de notre corps qui en constituent les organes sont ceux-là mêmes qui constituent tous les autres êtres, même non vivants, mais ordonnés selon un principe qui leur donne la capacité du mouvement vital. Il faut donc bien préciser que l'âme est un principe unique qui ordonne tous et chacun de ces éléments de façon à leur permettre d'exercer les facultés propres à ce corps.

Il ne faudrait pas découper l'être humain en parties juxtaposées, chargées chacune séparément ou successivement de telle ou telle fonction, capables donc d'une activité qui ne serait pas celle de l'homme tout entier. Et ceci est très important, parce que c'est au nom de ce découpage artificiel que nos modernes psychanalystes s'efforcent de nier la responsabilité de l'homme dans ses actes (cf. « Ce n'est pas moi qui ai tué, c'est ma main »). C'est d'ailleurs bien l'intention fondamentale des Gnostiques : rendre le « pneuma » impassible, étranger à tous les mouvements de la « psyché ».

L'âme, unique principe d'être, est également unique source d'activités multiples. De même que notre esprit, tout en restant

Un, capable de penser une multitude d'objets variés, ainsi notre âme animante est capable de produire une multitude d'activités très variées. On a l'habitude d'en distinguer trois, parce qu'elles correspondent à trois degrés d'activités immanentes dans les êtres animés : la vie végétative, la vie sensitive et la vie intellectuelle. Mais ces trois degrés d'activité immanente ne sont pas cloisonnés dans l'être humain. Ils se compénètrent. Chacun est le support de l'autre.

L'âme préside à la construction de l'homme de manière à lui permettre d'assimiler une nourriture (vie végétative) pour développer en lui un système nerveux capable de recevoir des sensations et d'y répondre par une activité réflexe, puis instinctive spontanée (vie sensitive) et enfin elle développe en lui un cerveau, support nécessaire d'une activité nouvelle, l'Intellect, capable de saisir l'Universel dans les objets que les sens lui donnent à observer.

Celle-ci est donc une faculté immatérielle, qui dépasse infiniment le rôle de simple animation du corps. « La puissance végétative, dit saint Thomas, prépare le corps pour que les facultés sensibles puissent agir. Même rapport entre les facultés sensibles et les facultés intellectuelles. » On appelle cette dernière faculté l'Esprit ; on peut dire même « l'âme spirituelle », mais il ne faudrait pas « réifier » cette faculté et en faire une seconde âme, le « pneuma » des Gnostiques, sinon on aboutirait à la négation de l'Unité substantielle de l'homme et à des absurdités de ce genre : « Ce n'est pas moi qui pense et qui agit, c'est en moi une force qui m'est étrangère et qui me pousse... » etc. L'excuse habituelle de tous les coupables...

Saint Thomas répète avec une calme obstination que notre activité spirituelle n'est pas notre substance, que nos facultés sont accidentelles, c'est-à-dire qu'elles s'ajoutent à la substance pour perfectionner l'être. Il précise même que les facultés apparaissent au cours de la croissance dans un ordre chronologique inverse de leur finalité. C'est une seule et même âme qui ordonne, dès la conception, les différents matériaux assimilés par l'être vivant à la construction d'un homme complet capable d'une activité spirituelle, et donc cette âme est spirituelle en tant qu'elle est un principe dynamique qui fait apparaître les organes et les fonctions selon un déroulement dans le temps tout programmé déjà dans la première cellule, selon le schéma de l'A.D.N.

Comme nous savons déjà que la cause finale est la cause des causes, celle qui meut la cause efficiente, il est bien évident que notre âme est spirituelle dès la conception, puisque tous nos organes et toutes nos facultés sont ordonnées à la vie spirituelle en son plein achèvement. Saint Thomas rajoute que notre activité spirituelle est subsistante, c'est-à-dire qu'elle peut subsister de soi-même, sans le nécessaire soutien d'un organe corporel, le cerveau, parce que de soi, elle est immatérielle. Mais nous verrons que cet état d'un esprit humain séparé du corps est contre nature. Il ne fait pas de l'homme un ange, c'est-à-dire une forme pure sans matière...

Ceci étant posé et bien compris, nous pouvons examiner certains textes de *La Charité profanée* qui paraîtraient autrement bien obscurs.

« L'affectivité, dit M. Borella, n'est pas seulement ressentie, elle est aussi connue et pensée, sans quoi d'ailleurs, nous ne pourrions même pas en parler. Une affectivité purement ressentie serait un simple fait incapable d'engendrer la conviction du moi et qui paraîtrait tout aussi objectif et naturel qu'un processus chimique à l'intérieur d'une cellule... » et plus loin, p. 119 : « Les fonctions affectives, sentiments, passions, émotions relèvent de l'âme sensitive (ou animale) et sont liées au corps. Elles constituent ce qu'il y a chez l'homme de plus proprement psychique. »

L'auteur ensuite prend l'exemple de trois sentiments : peur, colère, courage, comme s'il y avait trois principes d'être affectés par ces mouvements, alors qu'ils sont tous trois mouvements de l'être humain total, à la fois sensible et intelligent.

Nous avons dit que les facultés de l'âme se compénètrent et agissent ensemble, mais il faut préciser que c'est la faculté la

plus parfaite, celle qui intervient la dernière, qui commande progressivement les autres : nous appelons cela la « maîtrise » de la raison sur les mouvements dont notre être tout entier est affecté par le monde extérieur.

Donc l'affectivité chez l'homme est, elle aussi, pénétrée d'intelligence et lorsque l'on décrit des phénomènes complexes comme un mouvement de peur, il ne faut pas les réduire à une fonction cloisonnée, par exemple celle de la sensibilité. C'est trop commode, mais c'est faux. Dans un mouvement de peur, chez l'agneau par exemple en face du loup, exemple auquel se réfère souvent saint Thomas, il y a réflexe de l'instinct vital provoqué par une sorte de jugement esquissé appelé « estimative » qui va du singulier au singulier (ce loup-là en face de cet agneau-là). Il n'y a pas de jugement universel, donc spirituel (tout loup à l'égard de tout agneau).

Chez l'homme, l'estimative est toujours une « cogitative », c'est-à-dire que le réflexe de l'instinct vital est produit par un jugement universel appliqué à ce cas singulier qui l'affecte à ce moment-là ; c'est d'ailleurs un jugement erroné, parce que trop hâtif, qui attribue à un danger une gravité qu'il n'a pas. La colère est un sentiment commandé par l'intelligence qui consiste à juger qu'un obstacle que l'on rencontre est insurmontable : ce jugement aussi est erroné.

Quant au courage, il est l'exemple le plus parfait d'une âme dont la faculté spirituelle a totalement maîtrisé les mouvements de la sensibilité. Or cette maîtrise de la sensibilité par la raison s'acquiert progressivement au cours de l'enfance. D'abord l'enfant se laisse porter par les mouvements sensibles sans bien les comprendre, puis son esprit commence à s'éveiller et, parce qu'il connaît la cause de ces mouvements, il peut agir sur elle et en modifier les effets : c'est l'âge de raison...

Enfin, M. Borella ne doit pas demander aux textes de saint Paul de justifier sa tripartition anthropologique. En effet, il a pris la peine de nous prévenir : « Saint Paul ne se soucie certes pas de sciences humaines et ne cherche nullement à décrire

l'homme de l'extérieur » (p. 159). Il rappelle que saint Paul est « tributaire d'une terminologie biblique » selon dom J. Dupont, et donc gêné par un vocabulaire inadéquat à ce qu'il veut montrer. Je dirais plutôt qu'il est tributaire d'un vocabulaire platonicien qui a empoisonné le langage religieux pendant des siècles.

Quand saint Paul nous dit par exemple : « Que le Dieu de Paix vous sanctifie tout entier et que tout votre esprit et votre âme et votre corps soient conservés immaculés par la Parousie », il ne prétend pas désigner par là une composition métaphysique tripartite de l'être humain. Il veut seulement par une redondance du langage, courante à l'époque, exprimer la totalité de l'être humain. Quand il disait aussi : « Afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au Ciel, sur la Terre et dans les Enfers », il ne prétend pas décomposer le Cosmos en trois sphères, mais seulement désigner ce que nous appelons aujourd'hui l'Église militante, souffrante et glorieuse...

DE LA LIBERTÉ

On a voulu également tirer l'idée d'une double âme chez l'homme de la distinction classique et que l'on fait entre l'Intelligence et la Volonté. Ce fut surtout l'erreur des néo-platoniciens. Si l'on peut définir la volonté comme une puissance qui s'ajoute à l'intelligence, il ne faut surtout pas les substantifier ; en faire deux âmes, comme toute une tradition augustinienne, héritée de Platon, a tendance à le faire : opposer le cœur et la raison... Il s'agit seulement des multiples applications de notre activité spirituelle aux divers objets sur lesquels elle s'exerce.

Saint Thomas nous dit que la volonté se tire toute de l'intelligence et qu'elle détermine seulement certains de nos jugements. M. Borella cite un texte de saint Thomas, p. 199 : « L'amour est l'acte de la volonté désignée ici par le cœur. En effet, de même que le cœur corporel est le principe de tous les mouvements du corps, de même aussi la volonté est le principe de tous les mou-

vements spirituels, surtout en ce qui regarde la fin dernière à laquelle elle tend qui est l'objet de la Charité. Or, il y a trois principes d'action [saint Thomas ne dit pas principes d'être, donc pas âmes] qui sont mus par la volonté, savoir l'intellect qui est désigné par l'esprit, la puissance appétitive inférieure désignée par l'âme et la puissance exécutive extérieure désignée par la force. »

Laissons de côté la comparaison avec le cœur-organe qui témoigne d'une connaissance erronée de la physiologie humaine. Dans ce texte, saint Thomas, en distinguant des puissances, n'a pas du tout l'intention de décomposer l'être humain. Il faut comprendre ce texte comme une manière de développer les différentes phases de l'activité spirituelle quand elle aboutit à un acte. Il faut le replacer dans tout l'enseignement du Docteur sur la Liberté et la Volonté.

Pour agir, il faut d'abord connaître l'être ou l'objet que l'on désire atteindre. Il faut également se connaître soi-même comme un être imparfait qui a besoin du monde extérieur pour se compléter, s'accroître, grandir en perfection. Cette attitude de notre esprit, saint Thomas l'appelle « appétit rationnel ». Il a une amplitude infinie, puisqu'il vise le Bonheur parfait, la « fin dernière à laquelle il tend » (c'est le sens du mot « appétit »).

Il faut ensuite considérer l'être ou l'objet que l'on a en face de soi (définition du mot « objet ») comme un bien capable de combler notre appétit de bonheur. C'est encore un jugement, mais celui-là toujours négatif. Cet être, objet d'attirance, est par nature imparfait, limité, incapable de répondre totalement à notre désir. D'où une certaine indifférence à son égard. Le jugement n'est pas entièrement déterminé par l'objet désiré qui n'attire pas nécessairement. Il reste donc libre de se porter sur un autre objet qui peut lui paraître plus désirable, ou encore libre de rester immobile et donc de ne pas provoquer de mouvement. L'esprit reste suspendu. Ce faisant, il reste d'ailleurs privé du bien imparfait et limité que l'objet en question pourrait lui procurer.

La Volonté n'est pas autre chose que cette capacité que notre esprit a de se porter par un mouvement spontané vers un objet qui ne nous meut pas nécessairement. Mais ce mouvement est spirituel ; il est encore un jugement commandé par l'appétit rationnel. C'est notre intelligence qui nous dicte sa loi ; tel objet, bien que limité et imparfait, peut satisfaire au moins partiellement mon désir de bonheur parfait.

Quant à l'exécution, c'est encore notre âme spirituelle qui commande le mouvement du corps. Ainsi, lorsque après avoir hésité un moment, nous nous disons : « Il faut y aller. » Le corps exécute, « puissance exécutive » dit saint Thomas, « principe d'action » si l'on veut, mais subordonné au jugement de l'esprit qui reste maître de diriger l'appétit de bonheur vers tel ou tel objet.

Ainsi nous voyons bien, même en respectant l'enseignement du Docteur commun, que ces trois puissances, distinguées par le texte cité, sont subordonnées les unes aux autres et qu'absolument parlant, c'est l'Intelligence qui, en définitive, commande la Volonté. L'Unité de l'être humain est parfaite en sa nature. Il ne sera jamais possible de justifier la thèse des Gnostiques qui veulent absolument soustraire nos actions à la maîtrise de l'Intelligence et détruire ainsi la responsabilité spirituelle de nos actes.

On ne peut donc pas utiliser tel texte de saint Paul dans le sens que nous venons de dire. M. Borella le cite page 164 : « Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la loi, qu'elle est bonne ; en réalité ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui est en moi. Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair. »

Voilà un texte intéressant que les Manichéens et les Gnostiques de toutes les époques ont commenté passionnément. Saint Thomas l'a commenté aussi. Il a bien montré que notre appétit rationnel, s'il doit par nature maîtriser nos appétits sensibles, qui nous portent vers la satisfaction des instincts de la chair, peut cependant se laisser dominer par eux. C'est bien l'imper-

fection de notre nature qui fait que parfois la hiérarchie des puissances de notre âme se renverse. Parce que notre âme spirituelle n'est pas totalement maîtresse de nos instincts, il arrive que la raison normative, tout en reconnaissant la bonté de la loi, comme le dit saint Paul, accepte cependant de laisser libre cours aux pulsions de l'instinct qui demandent une satisfaction immédiate et le plaisir d'un moment. Ce faisant notre esprit provoque une distorsion entre la loi connue et acceptée et l'acte qui la contredit : c'est le péché, donc une responsabilité et non pas une fatalité à laquelle nous ne pourrions échapper, comme le soutiennent les Gnostiques et à leur suite d'ailleurs les Protestants. Et cette distorsion de l'âme subsiste après l'action : c'est le remords.

LA RÉSURRECTION DES CORPS

Dans une page intéressante, M. Borella nous montre les limites et l'insuffisance de la pensée d'Aristote. Il est vrai qu'un philosophe païen dont l'intelligence n'a pas été perfectionnée par la Révélation peut rencontrer parfois des difficultés auxquelles il ne trouve pas de solution.

Tout ce qui n'est pas informe, nous dit Aristote en substance, relève de l'âme : structure de notre corps, cellules, tissus, fonctions, organes, activités, métabolisme, mouvements ; tout cela est indissociable. Si l'activité cesse, la structure se défait : c'est la mort. Voilà la doctrine de l'Unité substantielle de l'Homme.

Elle aboutit à deux difficultés de poids :

I — Si l'âme n'est rien d'autre que le corps vivant, il ne peut y avoir survie de l'âme après la mort du corps : c'est une première évidence.

II — L'activité spirituelle ne sert à rien dans le corps, ne correspond à aucune fonction biologique. « C'est une fois séparé que l'Intellect n'est plus que ce qu'il est essentiellement et cela seul est immortel et éternel. »

Commençons par répondre à la deuxième difficulté. Dire que

l'activité spirituelle ne correspond à aucune fonction biologique, c'est renverser les rapports ontologiques de la matière et de la forme. Il s'agit d'une véritable illusion d'optique. Parce que les êtres créés nous apparaissent d'abord sous une forme sensible, nous sommes attirés par les accidents dûs à la matière : couleurs, mouvements, etc., et c'est par une opération abstractive que nous en comprenons ensuite la vraie forme, la forme intelligible, celle qui définit l'être par sa finalité.

Mais dans l'opération créatrice, c'est l'inverse qui s'est produit. L'être créé est une pensée d'abord (il ne s'agit pas d'un ordre chronologique, mais d'un ordre logique) avant d'être une matière informée et la forme donnée à ces éléments matériels utilisés comme support n'est pas autre chose que la pensée créatrice. Nous ne savons pas quelle est la finalité ultime de cette profusion d'êtres que le Créateur a répandue dans sa création, parce que nous ne sommes pas dans le secret de Dieu ; mais ce que nous savons sûrement c'est que les plantes, les animaux qui nous entourent n'ont pas une raison d'être suffisante dans le simple fonctionnement de leurs organes.

Pour le corps humain, il n'en est pas de même. Nous savons, parce que nous sommes doués d'Intelligence, que toutes nos fonctions biologiques sont ordonnées à notre activité spirituelle. Il faut donc inverser la question. Non pas demander à quoi sert l'activité spirituelle de l'homme, mais à quoi servent nos fonctions biologiques et nous comprendrons alors très bien qu'elles sont au service de notre âme spirituelle.

Nous comprendrons encore mieux que cette âme, principe d'animation d'un corps, est spirituelle dans son essence même, puisqu'elle est capable de faire apparaître successivement tous les organes, supports nécessaires de notre « Esprit ». L'homme n'est pas un ange et ne le sera jamais. Il n'est pas une forme séparée. Il est bien un être dont l'âme est arrivée à mettre la matière au service de l'esprit.

Reste la première difficulté : « Si toute la fonction de l'âme est d'animer un corps, il est évident que cette âme disparaît avec

la dissolution de celui-ci. » C'est encore vrai pour les animaux. Mais il faut préciser que chez l'homme la fonction de l'âme est bien toujours d'animer un corps, dont cependant la finalité ultime est son activité spirituelle immatérielle, laquelle activité immatérielle est, elle aussi, effet de cette même animation.

A une telle difficulté : dissolution des éléments matériels qui composent le corps et immatérialité, donc éternité de l'activité spirituelle, les anciens païens n'ont pas su trouver de réponse pleinement satisfaisante.

Ils ont imaginé un séjour dans un monde aux formes aussi dématérialisées que possible. Les hommes conservent leur corps, bien sûr, mais ce sont des fantômes, des formes vides, des ombres de corps. Leur vie n'est plus soumise aux nécessités biologiques, mais elle paraît diminuée, sans intérêt, monotone et triste. Seuls les coupables sont condamnés éternellement à leurs châtiments. Les justes se traînent, languissants, dans des jardins vaporeux, frais, ombragés. C'est tout, c'est peu, mais ce n'est pas si mal. Les anciens païens n'ont pas pu concevoir l'existence d'une âme purement spirituelle privée de son corps. Cela leur paraissait contre nature, comme une sorte de privation d'être et en somme ils avaient raison.

Mais Jésus-Christ est mort et ressuscité et ce fait extraordinaire a renouvelé notre conception de la mort. Les apôtres ont vu un corps ressuscité, l'un d'eux même l'a touché et c'était un vrai corps. Ils ont été éblouis, leur intelligence s'est éveillée. Ils ont enseigné la résurrection des corps. Si un corps a pu ressusciter et réapparaître, c'est que tous les corps ont cette faculté ou du moins que cette faculté ne leur est pas radicalement hétérogène : prodigieuse révélation. L'Église chrétienne l'a affirmé avec force depuis lors et c'est un dogme fondamental de la Foi catholique.

La mort n'est pas un mouvement de retour vers une divinité indifférenciée dont nous aurions été pendant quelques décennies séparé par quelque catastrophique « explosion ». La mort, ce n'est pas non plus la dépersonnalisation d'un être redevenu

poussière ou vibration lumineuse (imaginaire et ridicule, *dixit* saint Thomas). La mort, ce n'est pas une fusion dans un Grand Tout Cosmique, encore moins un anéantissement.

Dans un premier temps, la mort est un sommeil. Le défunt est couché sur le dos, les yeux fermés, face au ciel, le corps tourné vers le soleil levant, dans un dortoir (dormitorium-cimetière), débarrassé de tous les ustensiles ou objets devenus inutiles, prêt à se relever à l'appel du Jugement. l'Église chante ce repos dans sa messe de « requiem ». Pas de gémissements, pas de pleureuses à gage, pas de cris éplorés ou indignés contre l'injustice de la mort ; mais un chant calme, paisible, où vibre déjà l'attente de la Résurrection : « *In paradisum deducant te angeli* » finit par chanter l'Église avant de coucher le mort. Même à ce moment, les Anges sont au service des hommes.

Dans un deuxième temps, la mort est une Résurrection. L'Église le montre sur les porches de ses cathédrales : les corps se lèvent, nus, hors de leurs tombeaux. Un corps « glorieux », c'est un corps débarrassé des imperfections dues à la matière : difformités, mutilations, maladies, vieillissements, mais qui reste notre véritable corps avec ses caractères personnels bien particuliers. Nous ne serons pas confondus avec nos voisins. Nous avons dit que notre âme, c'est la forme même de notre corps. Il faut donc que sa fonction reste la même, celle d'animer un corps, puisque c'est sa raison d'être. Peu importent les matériaux qu'utilise notre âme pour construire son corps. Au cours de sa vie terrestre, l'homme a renouvelé plusieurs fois toute la matière de son corps, sans que la forme en fût affectée.

La vie dans l'Au-delà n'est pas une vie diminuée, une ombre de vie, encore moins un anéantissement. Ce corps qui nous a aidé ici-bas, grâce aux organes des sens, à connaître Dieu par la contemplation de la beauté du Monde, ce corps, ayant achevé sa spiritualisation, va nous permettre de voir Dieu.

C'est à ce moment précis que les Gnostiques nous privent de cette « vision béatifique » en nous dépersonnalisant, en nous fondant, en nous anéantissant. A quoi donc auront servi nos efforts

aussi bien physiques que spirituels pour atteindre cette perfection, si elle doit nous être ôtée au point d'arrivée ? L'Église nous décrit au contraire dans l'*Apocalypse* cet immense Chœur des Justes chantant la Gloire de Dieu, et au sein duquel chacun tiendra sa partie.

APPENDICE

RÉPONSE DE L'AUTEUR À LA RECENSION DE SON OUVRAGE : DE LA GNOSE À l'ŒCUMÉNISME *PUBLIÉE PAR YVES DAOUDAL DANS LE N° 292 DE LA REVUE* ITINÉRAIRES

TEXTE DE LA RECENSION DE M. DAOUDAL

Le propos d'Étienne Couvert est ambitieux : donner en peu de pages une vue d'ensemble des assauts de la subversion anti-catholique au cours de l'histoire, montrer que ces assauts ont pour principe diverses erreurs, toujours les mêmes, présentées sous un jour différent, et que le point de départ, le réservoir de toutes les erreurs subversives est la gnose des tout premiers siècles du christianisme.

Le premier chapitre est donc naturellement consacré à la gnose. Mais on se heurte là à un problème de terminologie curieusement occuté par Étienne Couvert. En effet, si la gnose est le réservoir de toutes les erreurs, il paraît étrange que l'Église

ne l'ait jamais condamnée. Or cela est un fait. L'explication est simple : c'est que la véritable gnose est le véritable christianisme, et que les sectes qu'évoque Étienne Couvert relèvent de la fausse gnose, du gnosticisme. Tout est déjà clair dans les épîtres de saint Paul. Saint Paul est en effet le premier auteur à employer le mot *gnosis* dans son sens spécifiquement chrétien, et le premier aussi à dénoncer la fausse gnose (dans la dernière phrase de la première épître à Timothée). Les Pères grecs, à sa suite, ne feront pas autre chose. Saint Irénée, dont un portrait orne la couverture du livre d'Étienne Couvert, et qui est cité à plusieurs reprises, n'a pas combattu la gnose, contrairement à ce que l'auteur laisse entendre : le titre originel de son livre, traduit en latin par *Adversus haereses*, était *Réfutation de la fausse gnose*. Sur ce sujet on lira avec le plus grand profit les belles pages de Jean Borella dans les numéros 193 et 203 de *La Pensée catholique*, avec dans ce dernier numéro les confirmations de plusieurs théologiens : on peut utiliser le terme de « gnose » pour signifier la connaissance surnaturelle de Dieu par Jésus-Christ, on doit même le faire pour distinguer cette connaissance supérieure de la connaissance strictement rationnelle. Ce que l'Église a condamné, ce sont les hérésies professées par les « gnostiques » : panthéisme, immanentisme, etc.

RÉPONSE DE L'AUTEUR

M. Daoudal me reproche de passer sous silence la distinction entre fausse et vraie gnose. C'est une distinction à laquelle je me refuse absolument, car elle est le procédé classique utilisé par les Gnostiques pour faire pénétrer dans les milieux chrétiens avec le mot Gnose l'hérésie qu'il sous-tend. Dans l'usage habituel de l'Église le mot Gnose s'applique à l'hérésie gnostique et c'est le sens qu'il a dans mon ouvrage. Tous les lecteurs seulement honnêtes l'ont très bien compris. Il n'y a aucune équivoque possible. Mon texte est assez clair et assez ferme sur ce sujet.

COMMENTAIRE DE LA SOCIÉTÉ AUGUSTIN-BARRUEL

Recenser un ouvrage, c'est faire connaître aux lecteurs de la revue ce que contient réellement cet ouvrage. Or dans cette recension, Yves Daoudal, curieusement, a « occulté » tout le contenu de ce premier chapitre du livre. Nous ne saurons pas ce que l'auteur nous dit de la Gnose, en quoi elle consiste, quel est son enseignement, etc. Il semble que le censeur préfère laisser dans le flou et l'incertain tout l'enseignement des gnostiques.

Mais nous saurons qu'il existe un certain Jean Borella, grand écrivain dont les « belles pages » doivent être lues avec « grand profit », d'autant qu'elles sont appuyées par le prestige de grands théologiens.

Or nous connaissons bien, à la Société Augustin-Barruel, M. Jean Borella. Nous savons bien qu'il a écrit des articles dans *Vers la tradition*, revue ésotérique et guénonienne, et qu'il a pénétré dans les milieux catholiques pour en subvertir la foi.

RECENSION

Démêler l'écheveau gnostique demande la plus extrême circonspection. En effet les hérétiques gnostiques détournaient de leur sens des formules parfaitement catholiques, et il n'est pas toujours facile de distinguer où commence l'hérésie. En tout cas, ce n'est pas sans surprise qu'on lit page 14 que l'expression « le royaume est en dedans de vous » est une « formule panthéiste » : il s'agit d'une phrase de Notre Seigneur : « *Regnum Dei intra vos est* » (Luc XVII, 21). Ou qu'on lit en note que l'expression « réveille-toi, toi qui dors » a une « saveur particulièrement gnostique » : elle se trouve textuellement dans l'épître de saint Paul aux Éphésiens (V, 14) et en substance en divers endroits de l'Écriture.

On ne lit pas non plus sans surprise que l'attitude chrétienne opposée à l'immanentisme gnostique est de « conquérir à la force de l'ascèse la ressemblance avec Dieu ». La vie chrétienne consiste à faire — ou plutôt à laisser — grandir Dieu en nous par la grâce. La vertu de l'ascèse est négative : elle déblaie les obstacles à la grâce, et encore par la grâce. Mais on ne conquiert rien par l'ascèse, et surtout pas la ressemblance avec Dieu. C'est Dieu qui nous conquiert, si nous le laissons faire, si nous permettons à la grâce d'opérer en nous.

RÉPONSE

M. Daoudal feint de s'étonner que j'attribue aux Gnostiques des formules que l'on peut trouver dans les Évangiles canoniques ou dans saint Paul. Mais M. Daoudal a très bien compris que les Gnostiques utilisent ces formules pour en subvertir le sens. C'est d'ailleurs tout l'essentiel de mon propos dans le premier chapitre de mon livre.

COMMENTAIRE

M. Daoudal se demande où commence l'hérésie chez les Gnostiques. Mais elle commence dès la première formule ! et surtout si cette formule est tout à fait catholique. C'est saint Irénée qui nous l'a dit. Dès qu'un Gnostique ouvre la bouche, c'est pour mentir. Et la formule la plus catholique est le meilleur des pièges. Pour un Gnostique, bien sûr, le royaume est au-dedans de nous, puisque notre « pneuma » est une parcelle de la divinité-plérôme...

Par ailleurs, la formule « conquérir à la force de l'ascèse la ressemblance avec Dieu » est placée par l'auteur dans la bouche d'un Gnostique ; il ne la reprend donc pas à son compte.

RECENSION

Étienne Couvert montre avec pertinence comment les thèses gnostiques ont ressurgi dans la franc-maçonnerie. Encore conviendrait-il de distinguer entre les éléments traditionnels pervertis (issus de la franc-maçonnerie opérative et de rites de chevalerie) et les éléments proprement antitraditionnels. Il est vrai que cela serait le sujet d'un autre livre... De même il est tout à fait pertinent de montrer les affinités de la psychanalyse avec le gnosticisme. Mais Étienne Couvert néglige un point important : son aspect proprement satanique de contre-tradition (au sens de transmission) : on ne peut être psychanalyste sans avoir été psychanalysé.

COMMENTAIRE

Effectivement il y aurait un autre livre à écrire pour expliquer que cette distinction entre éléments traditionnels et antitraditionnels est un piège destiné à faire pénétrer la Gnose dans la Tradition de l'Église.

RECENSION

On trouve ensuite, dans le sous-chapitre intitulé « L'hindouisme occidentalisé », un étrange amalgame : la théosophie de Mme Blavatsky, qui se trouve « exposée par Allan Kardec dans le *Livre des esprits* » [1], et l'œuvre de René Guénon. Il conviendrait plus encore ici de distinguer. Allan Kardec n'a pas

---

1. Le jugement de M. Couvert, ici incriminé par M. Daoudal, est tiré d'un ouvrage solide et documenté du bon spécialiste que fut le R.P. Lucien Roure, S.J., *Au pays de l'occultisme*, Beauchesne, Paris, 1925, p. 65 : « Les ouvrages d'Allan Kardec... dont le *Livre des Esprits* est de l'année 1857, renferment l'essentiel des doctrines théosophistes. » [Note de l'éditeur.]

exposé la « théosophie » mais le spiritisme. La théosophie de Mme Blavatsky est incontestablement infestée d'erreurs gnostiques, mais le spiritisme est un délire propre à la fin du XIX[e] siècle. Quant à Guénon, son second livre était intitulé : *Le théosophisme, histoire d'une pseudo-religion*, livre publié sur une recommandation de Maritain et qui reçut les plus vifs éloges d'un grand nombre de journaux et de revues de théologie ; et son troisième livre était intitulé : *L'erreur spirite*. On ne voit donc pas comment on peut mettre Blavatsky, Kardec et Guénon dans le même sac.

Par ailleurs il paraît téméraire de régler son compte à Guénon en deux pages et demie, et de conclure que sa doctrine n'est rien d'autre que l'ancien gnosticisme : « Cette déformation grecque d'idées orientales mal comprises ne m'intéresse pas le moins du monde », disait Guénon à Maritain. « Guénon, c'est un ennemi du gnosticisme », écrivait Noëlle Maurice Denis-Boulet (docteur en théologie) publiée en 1962 par *La Pensée catholique*. On y lit par exemple : « En dehors des questions de vocabulaire, impossible à unifier, la position de Guénon, en métaphysique pure, était plus proche de la position thomiste qu'aucune position professée par des penseurs modernes, chrétiens ou non. »

RÉPONSE

M. Daoudal vient au secours de René Guénon et en citant des formules de ce Gnostique dans lesquelles il rejette les accusations portées contre lui, il se fait objectivement son complice. Je redis donc que René Guénon et ses disciples sont les Gnostiques les plus dangereux parce qu'ils habillent d'un revêtement apparemment chrétien un enseignement totalement subversif de la foi catholique. Des théologiens ont soutenu René Guénon à l'époque où il flirtait avec les catholiques. Hélas ! mais si M. Daoudal éprouve quelque sympathie pour Guénon, qu'il suive donc son itinéraire religieux jusqu'au bout et qu'il passe à l'Islam !

COMMENTAIRE

L'auteur a expliqué dans son livre que les Gnostiques savent modifier les formules de leur enseignement selon les auditeurs auxquels ils s'adressent. On ne va pas ainsi tout de go expliquer à un chrétien qu'on veut lui faire perdre la foi. Ainsi le spiritisme, l'occultisme, le guénonisme, la théosophie, l'anthroposophie sont les multiples visages d'une seule et même Contre-Église, celle de Satan. « L'amalgame » dont parle M. Daoudal est le fait des Gnostiques et non de l'auteur.

Enfin nous connaissons bien, à la Société Barruel, Noëlle Maurice Denis-Boulet, la fille du peintre Maurice Denis ; nous savons bien que depuis sa jeunesse elle nage dans les eaux guénoniennes, malgré les efforts de Maritain pour l'en détourner. Elle a donc été à la *Pensée catholique* le précurseur de M. Borella, depuis de nombreuses années déjà.

Prétendre que Guénon est un anti-gnostique, c'est se moquer du monde, au moins du lecteur distrait ou superficiel. C'est René Guénon qui a adhéré déjà avant la Première Guerre mondiale à l'Église Gnostique et la première revue qu'il publia alors s'appelait *La Gnose*. Il fallait aussi un docteur en théologie pour écrire cette énormité, que Guénon est le meilleur métaphysicien thomiste de notre siècle...

RECENSION

Étienne Couvert termine ces aperçus sur « quelques héritiers modernes de la gnose » par Hegel et le marxisme. Mais les rapports du marxisme et du gnosticisme sont très vagues, alors que le marxisme est beaucoup plus clairement un renversement de la doctrine chrétienne, une contrefaçon satanique du christianisme. C'est un autre sujet, certes, mais il aurait été bon de le signaler.

En revanche on s'étonnera de ne voir aucune allusion ni au nouveau gnosticisme claironné par un certain nombre de savants d'aujourd'hui (la « gnose de Princeton »), ni au nazisme, dont les origines occultistes et « gnostiques » sont pourtant connues. On s'étonnera également de voir « la nouvelle droite », pourtant clairement « gnostique », expédiée en quelques lignes très étranges : l'objectif de la « nouvelle droite » serait de présenter sa doctrine comme « l'accomplissement du christianisme, avec toutes les apparences de l'orthodoxie » (*sic*), d'où la « bienveillance » (*sic*) de la « nouvelle droite » pour l'Église ! Or quiconque a entendu parler de la « nouvelle droite », si peu que ce soit, sait au moins que sa première caractéristique est d'être farouchement antichrétienne !

Étienne Couvert consacre un chapitre entier à Descartes, et cela est justifié, car effectivement Descartes est le promoteur de la subversion philosophique. L'auteur insiste sur un point généralement laissé dans l'ombre et cependant de la plus grande importance : les rapports très étroits de Descartes avec les « rose-croix », déviation gnostique (et protestante) d'éléments catholiques, comme le sera plus tard la franc-maçonnerie.

RÉPONSE

Sur la question des rapports entre la Gnose et le marxisme, on ne peut que renvoyer M. Daoudal au livre d'Alain Besançon : *Les origines intellectuelles du Léninisme*, Calmann-Lévy, 1977.

Quant au jugement sur la « nouvelle droite », il s'agit d'un lapsus : l'auteur voulait désigner en fait une « certaine droite », celle qui gravite autour de Jean Borella, Jean Hani, Antoine Faivre, etc., et non le mouvement G.R.E.C.E.-Nouvelle École qui est ouvertement antichrétien.

RECENSION

Le quatrième chapitre, le plus long du livre, est intitulé : « Un mythe destructeur du christianisme ». Il s'agit des Esséniens. Étienne Couvert tente de prouver que les Esséniens, en tant que secte juive pré-chrétienne, n'ont jamais existé. A vrai dire je ne vois pas en quoi ce mythe, si mythe il y a, serait « destructeur du christianisme ». On comprend bien que dans l'expression de Renan : « le christianisme est un essénisme qui a réussi », il y a quelque chose de blasphématoire, mais l'idée que Dieu ait suscité une secte juivre pré-chrétienne pour tenter de préparer les juifs à la révélation chrétienne n'a rien d'antichrétien : les pharisiens ne seraient que plus responsables de leur aveuglement, ayant rejeté toutes les indications prophétiques, jusqu'à saint Jean-Baptiste et aux Esséniens.

La thèse d'Étienne Couvert est que les Esséniens ne sont rien d'autre que les ébionites (les « pauvres »), judéo-chrétiens qui vivaient en communauté et pratiquaient la pauvreté volontaire. Mais ces explications sont extrêmement confuses. Si les Esséniens étaient ces pré-chrétiens, on ne s'étonnerait pas de trouver chez eux des textes qui ne coïncident pas avec la révélation chrétienne et peuvent donc *a posteriori* être considérés comme « hérétiques ». Mais puisque pour Étienne Couvert les Esséniens sont des Juifs chrétiens qui vont jusqu'à observer les « conseils » évangéliques, il faut que leur doctrine soit orthodoxe. Ainsi refuse-t-il qu'on les considère comme hérétiques (note p. 171), la seule chose qu'on puisse leur reprocher étant de continuer les pratiques mosaïques, ce qui n'est pas hérétique au sens propre. Mais il cite un texte du cardinal Daniélou qui nous apprend que les ébionites « consacraient » du pain azyme et de l'eau (alors que par ailleurs il cite un texte essénien où il est question du prêtre qui bénit le pain et le vin !), que les ébionites croyaient en la nature angélique du Christ (lequel était un prophète annonçant les deux messies à venir — roi et prêtre) et professaient une doctrine dualiste. S'il ne s'agit pas là d'hérésies caractérisées, les mots n'ont plus de sens.

RÉPONSE

M. Daoudal trouve mon chapitre sur les Esséniens bien confus. S'il avait eu personnellement à traiter cette question, il aurait été submergé sous les hypothèses les plus extravagantes. Si mon chapitre est d'une lecture ardue, cela provient du fait que les érudits ont compliqué à plaisir les choses. Et tout mon effort a été de mettre de la clarté dans une affaire bien embrouillée. J'applique les manuscrits de la mer Morte à la première communauté ébionite de Jérusalem. Je soutiens que cette communauté n'était pas hérétique. Elle était sous l'autorité de saint Jacques le Mineur qu'il serait outrecuidant de traiter d'hérétique. Mais il y avait parmi eux quelques Ébionites qui hésitaient sur quelques points importants de la foi chrétienne. C'est à ces derniers que s'adresse l'auteur de l'Épître aux Hébreux. Par la suite, après la chute de Jérusalem et la dispersion de cette communauté en Orient, les Ébionites vont donner dans plusieurs hérésies et c'est bien pour cela que leurs manuscrits seront retirés et jetés dans des poubelles. Sur un point particulier, M. Daoudal a raison de noter une contradiction entre ce passage d'un texte du père Daniélou affirmant que les Ébionites utilisaient du pain et de l'eau dans leur Eucharistie alors que le texte de Qumran parle de pain et de vin. Après vérification, c'est bien le père Daniélou qui se trompe. Les Ébionites utilisaient bien le pain et le vin. Mais je crois comprendre son erreur due à une interprétation abusive d'un passage de saint Irénée expliquant que les Ébionites, en refusant de reconnaître la divinité de Jésus-Christ, préféraient l'Eau, symbole de son humanité, au Vin, symbole de sa divinité.

RECENSION

Le chapitre qui pose le plus grave problème est celui qui est

intitulé « Foi ou raison ». Le dessein d'Étienne Couvert est de réfuter le fidéisme et l'immanentisme. Mais pour s'opposer à ces erreurs, il en vient à rejeter, non plus le gnosticisme, mais la véritable gnose chrétienne, celle de saint Paul, et à présenter la foi comme acte de l'intelligence naturelle. Nulle part il n'est question de la grâce, sinon pour la rejeter, car ce sont les protestants qui prétendent que la foi provient d'un influx de la grâce... Voici deux étonnantes citations parfaitement représentatives de l'ensemble du chapitre : « Nous pouvons connaître, avec notre intelligence, les vérités religieuses naturelles et révélées » ; « Dieu ne réside pas dans notre âme et nous ne pouvons l'atteindre qu'indirectement par le raisonnement ». La définition de la foi catholique c'est : « une adhésion de l'intelligence à des vérités reçues ».

Cela n'est pas une définition de la foi catholique. La première définition de la foi, c'est celle que donne saint Paul : la substance des choses que l'on espère. Lorsque saint Thomas d'Aquin aborde la question, c'est cette définition-là qu'il retient. Saint Pie X, dans son catéchisme, donne une définition théologique très précise qui résume admirablement les développements de saint Thomas : « La foi est une vertu surnaturelle, infusée par Dieu dans notre âme, par laquelle, appuyés sur l'autorité de Dieu même, nous croyons tout ce qu'il a révélé et qu'il nous propose de croire par son Église. » La foi est une vertu théologale et non le résultat d'un raisonnement. Elle nous est donnée au baptême, alors que nous sommes incapables de raisonnement. La foi est intrinsèquement surnaturelle, et non naturellement rationnelle. L'adhésion de l'intelligence, c'est l'acte de foi, et non la foi elle-même. Et il s'agit d'une adhésion à des vérités reçues, donc impossibles à atteindre par le raisonnement. Aucun raisonnement ne peut nous amener à la connaissance d'un Dieu en trois personnes. Par la grâce de la foi, nous avons une connaissance de Dieu plus haute que par la raison naturelle (saint Thomas Ia, qu. XII, art. 13).

« Puisque l'homme, par son assentiment à ce qui est de foi,

s'élève au-dessus de sa nature, il est nécessaire que ce mouvement soit en lui de par un principe surnaturel le mouvant intérieurement, et ce principe est Dieu » (IIa IIae, qu. VI, art. 2). Prétendre que la raison naturelle suffit pour connaître Dieu, c'est du pélagianisme [1].

Dans un article où il soutient l'emploi du terme gnose pour combattre le rationalisme (*Pensée catholique*, n° 203), l'abbé Luc Lefèvre exprime la même réalité que saint Thomas, et ne craint pas l'employer le mot d'immanence qui fait bondir Étienne Couvert :

« Dans la connaissance de foi, l'objet est surnaturel et non pas naturel. Il n'est ni observé par les sens ni par les forces de l'intelligence du sujet. Il est donné par Dieu lui-même qui s'est révélé. Il est donc extérieur au sujet, mais il lui est intérieur et immanent aussi, et à un point tel que c'est bien lui qui rend l'esprit de plus en plus capable de connaître son objet. »

L'immanentisme est une erreur, mais l'immanence de Dieu dans l'âme du fidèle est une vérité qui se trouve clairement exposée dans l'Évangile (saint Jean, 14).

Sur ce sujet, il faut lire le chapitre sur la foi des *Mystères du Royaume de la Grâce*, du père Calmel (DMM). Les propos du père Calmel, appuyés sur la Tradition, sont exactement contraires à ceux d'Étienne Couvert. La foi est intrinsèquement surnaturelle « aussi bien au titre de son contenu qui n'est autre que les secrets, les mystères de Dieu, et non pas un objet d'ordre rationnel et démontrable, qu'au titre de son motif formel qui n'est autre qu'une lumière reçue de Dieu, le témoignage de Dieu au-dedans de nous (...), le témoignage de Dieu à l'intérieur de notre âme, la lumière qui est au-delà des capacités naturelles de notre entendement, qui ne vient que de Dieu et n'est reçue que par grâce ».

1. En fait le Pélagianisme était une double négation du péché originel et de la grâce et concluait que chacun pouvait faire le bien et atteindre la vie éternelle par ses propres forces. [Note de l'éditeur.]

Et c'est là simplement la doctrine catholique. On peut ajouter que si l'Église dans sa liturgie utilise la poésie et le symbolisme, et non pas le discours rationnel, c'est qu'elle sait qu'ainsi les vérités de la foi, qui sont des mystères surnaturels, s'imprimeront dans l'âme des fidèles. Les liturgies protestantes et modernistes aboutissent à un appauvrissement de la foi, parce qu'elles font plus appel à la raison qu'à la gnose, qui est « connaissance amoureuse des mystères » (abbé Lefèvre).

RÉPONSE

Quand M. Daoudal en arrive à mon chapitre sur « la Foi ou la Raison », il utilise un procédé bien étrange et fort commode qui consiste à dire que, puisque l'auteur ne dit pas ceci ou cela, c'est qu'il n'y croit pas. Cela lui permet de mettre en doute, aux yeux de ses lecteurs, l'orthodoxie de mon texte. Je n'ai pas traité dans ce chapitre de la nature de la Foi : ce n'était pas mon propos. Aussi il est parfaitement vain de m'opposer des textes de saint Pie X, de saint Thomas d'Aquin ou du père Calmel que je signe des deux mains puisqu'ils sont l'expression la plus parfaite de la foi catholique. Mon étude portait essentiellement sur la psychologie de l'acte de foi et sur les rapports entre l'intelligence et la volonté dans la soumission à la révélation divine. Ce qui me permettait de faire comprendre le sens profond des définitions du concile Vatican I. Je n'ai pas parlé de l'Immaculée Conception, ni de l'Assomption de la Sainte Vierge dans mon livre. Selon le procédé utilisé par M. Daoudal, il doit en conclure que je rejette le culte de la Sainte Vierge...

M. Daoudal cite un passage de l'abbé Luc Lefèvre bien équivoque où l'on voit réapparaître des formules de l'immanence vitale, telles que je les ai dénoncées à propos de Maurice Blondel.

COMMENTAIRE

Nous en arrivons ici au point central du débat. Pour un fidèle lecteur de la revue *Itinéraires*, il fallait d'abord et surtout mettre en cause l'orthodoxie de l'auteur et faire douter de sa bonne foi. C'est essentiel pour ceux qui sont attachés à juste titre à la foi catholique. Un lecteur simplement honnête et cultivé sera troublé par le texte du recenseur ; mais il ne verra pas les multiples pièges qu'il contient.

Éclairons donc nos lanternes. M. Yves Daoudal est un vrai Gnostique ; cela se voit par les positions qu'il a déjà prises à l'égard de Guénon et de la Gnose en général. Mais il l'est encore bien plus par la manière dont il expose la foi catholique. Comme tout bon Gnostique qui se respecte, il commence par « énoncer la foi dans des formules parfaitement orthodoxes », puis il les assortit de réflexions équivoques et enfin s'efforce d'y introduire subrepticement des formules hérétiques, en l'occurence celle de l'Immanence vitale.

« L'adhésion de l'Intelligence à des vérités reçues », cela n'est pas une définition de la foi catholique, nous dit M. Daoudal : affirmation péremptoire, assurée, sur laquelle il n'y a pas à revenir... Mais c'est un impudent mensonge ! Car M. Daoudal connaît bien la formule du serment antimoderniste : « Je tiens en toute certitude et je professe sincèrement que la foi n'est pas un sens religieux aveugle... etc., mais bien qu'elle est un véritable assentiment de l'intelligence à la vérité acquise extrinsèquement par l'enseignement reçu *ex auditu...* »

Pour un Gnostique il faut progressivement estomper le rôle de l'intelligence dans l'acte de foi, de manière à en rendre les formules indistinctes et floues et à pouvoir y introduire les symboles cosmologiques du Panthéisme, sans que leur rapprochement heurte violemment les esprits. D'autre part, il faut manifester par des formules percutantes une opposition entre les vérités révélées et l'intelligence de l'homme, comme si Dieu quand il veut nous révéler un « Mystère » sur sa nature intime

s'adressait à nos pieds ou à notre ventre, mais non à notre Intelligence. L'allusion au baptême des bébés est très suggestive. M. Daoudal se garderait bien de nous expliquer que la vertu théologale de foi est donnée au bébé pour lui permettre par une grâce spéciale d'ouvrir plus tard, lorsqu'il aura atteint l'âge de raison, son intelligence à un mystère qui la dépasse infiniment, mais auquel elle est essentiellement ordonnée...

« Prétendre que la raison naturelle suffit pour connaître Dieu, c'est du Pélagianisme », nous dit-il. Pardon, c'est la doctrine catholique la plus fondamentale [1].

Enfin, M. Daoudal s'efforce de réintroduire dans l'exposé de la foi catholique les formules les plus équivoques. Ici, il s'agit de l'Immanence vitale, condamnée par l'encyclique « Pascendi » de Saint Pie X. L'immanentisme, nous dit-il, est une erreur, mais sa définition, l'immanence de Dieu dans l'âme du fidèle, est une vérité. Il n'est pas possible de se moquer plus impudemment de son lecteur. D'autant plus que M. Daoudal prétend faire enseigner cette immanence vitale par le père Calmel lui-même. Évidemment ce dernier est mort et il ne pourra protester. Mais « le témoignage de Dieu au-dedans de nous » ce n'est pas la « pré-

1. Cf. les condamnations infligées aux thèses fidéistes de Bautain (1796-1867) et de Bonnetty (1798-1879) qui ont dû reconnaître, entre autres vérités :
— qu'avec les seules lumières de la droite raison, abstraction faite de la révélation divine, on peut donner une véritable démonstration de l'existence de Dieu ;
— qu'avec la raison seule on peut démontrer la spiritualité et l'immortalité de l'âme ;
— que le raisonnement peut prouver avec certitude l'existence de Dieu, la spiritualité de l'âme, la liberté de l'homme ;
— que l'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme avec le secours de la révélation et de la grâce.

(Cf. Denzinger (H.) et Bannwart : *Enchiridion symbolorum...*, n. 1622-1627 et 1649-1662. Voir aussi le *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot, t. II, col. 481-483, 1019-1026 et t. VI, col. 174-194.)

Ajoutons que ces vérités ont été reprises et confirmées par le concile Vatican 1er, dans sa constitution *Dei Filius* qui rejette aussi bien le Pélagianisme que le Fidéisme. [Note de l'éditeur.]

sence réelle » de Dieu en nous ; c'est une présence formelle, comme celle de toute personne qui a enseigné une Vérité. C'est bien la Vérité qui est présente dans l'esprit et non la Personne qui l'a énoncée. Saint Thomas d'Aquin a ainsi quelques pages lumineuses sur les différents modes de présence d'un être dans un autre.

Enfin M. Daoudal a également et curieusement « occulté » tout le contenu du chapitre intitulé « Foi ou Raison ».

RECENSION

Le dernier chapitre du livre d'Étienne Couvert est une intéressante étude du « mouvement d'Oxford » et de ses « pièges œcuméniques ». Il s'agit de la constitution de la *high Church*, portion de l'Église anglicane d'un extérieur presque catholique — mais à laquelle manquait l'essentiel : les sacrements. D'où toute une série de discussions « œcuméniques » ambiguës et vouées à l'échec. L'œcuménisme actuel est inverse : ce sont les catholiques qui veulent ressembler aux protestants, toujours dans le but d'une union factice et sacrilège.

Mais pourquoi s'en prendre à « Newman vieilli », qui aurait eu avant de mourir « quelques hésitations sur des points fondamentaux de la doctrine catholique » ? Et pourquoi expliquer ces « hésitations » par l'augustinisme dont était « imprégné » son ordre de l'Oratoire ?

Saint Augustin est le plus grand des premiers docteurs de l'Église latine. Sa doctrine est un fleuve de lumière divine, et on sait avec quelle révérence saint Thomas pouvait le citer. Quant à la lettre du cardinal Newman (à un ami anglican), il est vrai qu'elle peut paraître critiquable, surtout à la fin, quand l'illustre converti estime que les anglicans de la *high Church* jouent le rôle de saint Jean-Baptiste. De là à suspecter Newman d'être « en retrait » sur ses positions précédentes, il y a une marge. Ces questions sont très complexes, et mystérieuses (c'est ce qui ressort essentiellement de la lettre). Dans le même ordre d'idées, quoiqu'il s'agisse de réalités différentes, le prédécesseur de l'actuel patriarche d'Antioche (Église melkite) disait qu'en théorie on pouvait se demander si la constitution d'Églises uniates avait été une bonne chose et n'avait pas retardé l'union. Mettre en doute le catholicisme de Maximos IV à partir d'une telle interrogation relèverait d'un procès d'intention.

En conclusion, je me demande seulement pourquoi notre ami Jean Auguy a voulu publier ces pages, dont plusieurs sont gravement déficientes et d'autres sont, elles, si manifestement en retrait de la grande doctrine catholique.

Yves Daoudal

RÉPONSE

Les remarques à propos du Mouvement d'Oxford montrent que M. Daoudal ignore tout de la question.

COMMENTAIRE

On remarque dans ces dernières lignes que les Gnostiques sont grands admirateurs de saint Augustin, même quand ils font semblant de se dire inspirés par saint Thomas d'Aquin, référence obligée en théologie. Nous avons vu cela dans l'ouvrage *La Charité profanée* de M. Jean Borella. Certes, Saint Thomas d'Aquin cite avec respect saint Augustin comme il se doit, mais ce respect ne l'empêche pas de marquer très souvent son opposition sur des points importants de philosophie ou de métaphysique (cf. Étienne Gilson : *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, suivi de *Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, Vrin 1981).

Enfin le lecteur se demandera peut-être pourquoi cette allusion au patriarche Maximos IV qui n'a manifestement rien à

voir avec le sujet. Cela permet à M. Daoudal de suggérer au lecteur, sans le lui dire, que l'auteur du livre mettait en doute le catholicisme du cardinal Newmann et lui faisait un procès d'intention, qu'il est donc tout à fait de mauvaise foi.

RÉPONSE

M. Daoudal doit apprendre à bien lire et comprendre les textes qu'il prétend critiquer. J'ai pu relever au moins une dizaine de reproches fondés sur des erreurs de lecture. Par exemple :

a) La formule « Conquérir la ressemblance avec Dieu à la force de l'ascèse » est placée par moi dans la bouche d'un Gnostique. Je ne la prends donc pas à mon compte...

b) Quand je dis que nous pouvons connaître avec notre intelligence les vérités religieuses naturelles et révélées, je ne dis pas les « comprendre ». Notre connaissance reste bien toujours proportionnée à la mesure de notre esprit.

c) C'est moi et non M. Daoudal qui précise bien que l'adhésion de l'Intelligence est un acte de foi, et dans une autre page je précise bien les distinctions nécessaires entre principe et moyen, objet et mode de cette connaissance de Dieu, etc.

Enfin pour terminer, si j'avais voulu faire plaisir à M. Daoudal, j'aurais dû parler de la Gnose de Princeton, du nazisme, plus longuement de la psychanalyse, etc., de telle sorte que mon livre serait devenu un gros ouvrage de 500 pages, bourré de citations et de références érudites, destinées à prévenir ses critiques, donc un pavé parfaitement indigeste que personne n'aurait lu et que mon éditeur aurait certainement refusé d'imprimer. Au lieu de cela, je me suis efforcé de rédiger un texte clair, court, aisé à lire, capable d'ouvrir l'intelligence à des problèmes complexes et ardus. Je crois y avoir quelque peu réussi.

Étienne Couvert

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

CHAPITRE I
GNOSE ET PLATONISME

Nous sommes partis de :

— Pierre de LABRIOLLE : *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle.* Artisan du Livre, 1934. Tout à fait remarquable, complété par :

— Gustave BARDY : *La conversion au Christianisme dans les premiers siècles.* Aubier, 1949.

Sur le Pythagorisme, un exposé bien complet dans :

— Jérôme CARCOPINO : *La basilique pythagoricienne de la porte majeure.* Artisan du Livre, 1927.

— PYTHAGORE : *Les Vers d'Or*, suivie de HIÉROCLÈS : *Commentaire sur les Vers d'Or de Pythagore.* Traduction nouvelle avec prolégomènes et notes par Mario Meunier. Artisan du Livre, 1925.

Sur Saint Augustin :

— Louis BERTRAND : *Saint Augustin.* Fayard, 1913. Biographie élégante et colorée.

— Jean-Marie LE BLOND : *Les conversions de saint Augustin*. Aubier, 1950. Très important.

CHAPITRE II
GNOSE ET HUMANISME

Sur la Kabbale juive :

— Jean MARQUES-RIVIÈRE : *Histoire des doctrines ésotériques*. Payot, 1940.

Un exposé plus simple et plus clair dans :

— Joseph BONSIRVEN : *Sur les ruines du Temple ; le Judaïsme après Jésus-Christ*. Grasset, 1928.

Nous avons surtout utilisé :

— Mgr E. JOUIN et V. DESCREUX : *Bibliographie occultiste et maçonnique*. Revue internationale des Sociétés secrètes et Émile-Paul Frères, 1930. Contient des notices très fouillées sur les occultistes et alchimistes de la Renaissance.

Sur la Renaissance des Humanistes, un ouvrage remarquable, bien complet, très perspicace :

— Philippe MONNIER : *Le Quattrocento. Essai sur l'histoire littéraire du XVᵉ siècle italien*. 2 vol. Libr. Acad. Perrin, 1912. Surtout les chapitres sur « L'Académie platonicienne ».

Consulter ainsi :

— Jacob BURCKHARDT : *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*. Traduction de M. Schmitt. 2 vol. Plon, 1906. Ouvrage qui fourmille de renseignements peu connus, mais écrit par un protestant, très antiromain.

— Jean GUIRAUD : *L'Église et les origines de la Renaissance*. Lecoffre, 1902. Minimise, par souci d'apologétique, la grave responsabilité des papes dans cette invasion de l'Humanisme.

— Fr. FUNCK-BRENTANO : *La Renaissance*. Fayard, 1935. Contient de fort belles pages sur les Humanistes et Érasme.

A propos des Utopistes de la Renaissance :

— Jean-Philippe DELSOL : *Le péril idéologique*. Nouv. Éd. Latines, 1982. L'auteur montre bien les conséquences actuelles de la subversion religieuse commencée au XVIᵉ siècle.

— André MERLAUD : *Thomas More*. S.O.S., 1973. Beaucoup trop élogieux. Il manque une critique sérieuse de son « Utopie ».

CHAPITRE III
GNOSE ET TRADITION

Nous sommes parti de :

— Georges GOYAU : *La pensée religieuse de Joseph de Maistre*. Lib. Acad. Perrin, 1921. Premier ouvrage à avoir noté l'imprégnation maçonnique de toute l'œuvre de J. de Maistre.

— Émile DERMENGHEM : *Joseph de Maistre, mystique*. La Colombe, 1946. Complète l'ouvrage de Georges Goyau, mais il faut le lire avec prudence, car l'auteur mêle ses conceptions personnelles à la pensée maistrienne.

Sur l'ensemble des « traditionalistes » :

— J. BARBEY D'AUREVILLY : *Les prophètes du passé*. V. Palmé, 1880. A relire avec attention.

— Albert GARREAU : *Les voix dans le désert ; prophètes du XIXᵉ siècle*. Cèdre, 1963. Excellent. Les mises en garde sur les dangers du traditionalisme sont esquissées, mais non suffisamment développées.

— *Dom Guéranger, abbé de Solesme*, par un moine bénédictin. 2 vol. Plon et Oudin, 1909. Ouvrage fondamental. Dom Guéranger a été mêlé à toutes les controverses religieuses de

son temps et il a toujours donné une réponse parfaitement juste et claire, conforme à la pleine doctrine catholique.

— Joseph BUCHE : *L'École mystique de Lyon, 1776-1847*. F. Alcan, 1935. Montre bien que tout le milieu religieux, catholique et mystique du début du XIXe siècle était imprégné de la doctrine maçonnique de Claude de Saint-Martin.

— Dom Georges FRENAUD : Très importante préface à la réédition de *L'Infaillibilité* de BLANC de SAINT-BONNET. Nouv. Éd. Latines, 1956.

CHAPITRE IV
GNOSE ET ROMANTISME

Nous sommes partis de :

— Auguste VIATTE : *Les sources occultes du Romantisme - Illuminisme - Théosophie, 1770-1820*. 2 vol. Champion, 1928. Tout à fait remarquable. On regrette seulement que l'auteur ait mêlé à ce milieu occultiste l'œuvre du père Augustin Barruel, dont il n'a pas sérieusement compris la pensée.

Sur le Romantisme en général :

— Pierre LASSERRE : *Le Romantisme français. Essai sur la Révolution dans les sentiments et dans les idées au XIXe siècle*. Calmann-Levy, 1928. Ouvrage remarquable et fondamental.

— Chanoine L.-Cl. DELFOUR : *Catholicisme et Romantisme*. Lecène, Oudin, 1905.

— Chanoine L.-Cl. DELFOUR : *La piété de Goethe*. Aubanel, 1935. Excellent.

Sur le Romantisme allemand :

— Georges GOYAU : *L'Allemagne religieuse. Le Catholicisme*. 4 vol. Libr. Acad. Perrin, 1909-1910.

Sur l'amour romantique, le livre déjà célèbre de :

— Denis de ROUGEMONT : *L'amour et l'Occident*. Plon, 1939. Rattache l'amour romantique aux Gnostiques et aux Manichéens et termine son exposé par un chapitre remarquable intitulé : « De la Fidélité ».

Quelques monographies importantes :

— Christian MARÉCHAL : *Lamennais et Lamartine*. Bloud, 1907.

— Jacques HEUGEL : *Essai sur la philosophie de Victor Hugo du point de vue gnostique*. Calmann-Lévy, 1922.

— Claudius GRILLET : *Victor Hugo, spirite*. Desclée de Brouwer, 1935.

— Claudius GRILLET : *Le diable dans la littérature du XIXe siècle*. Vitte, 1935. Écrit dans un style alerte et souvent amusé, mais très sérieux en fait.

— Louis VEUILLOT : *Études sur Victor Hugo*. Introduction, notes et appendices par Eugène Veuillot. V. Palmé, 1886. Pleines de bon sens et d'humour.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

TABLE DES MATIÈRES

Il a été tiré de cet ouvrage 100 exemplaires numérotés sur centaure ivoire, hors commerce, constituant l'édition originale :

- 16 exemplaires réservés à l'éditeur, marqués de A à P.
- 10 exemplaires réservés à l'auteur, marqués de Q à Z.
- 74 exemplaires réservés aux collaborateurs des revues *Lecture et Tradition* (1) et *Lectures Françaises* (2) et à quelques amis de l'équipe de Chiré, numérotés de 1 à 74.

Ce volume est le cinquante-septième édité par
Jean AUGUY, éditeur,
sous la marque
« Editions de Chiré »

I.S.B.N. 2-85190-065-X

(1) *Lecture et Tradition,* 86190 Chiré-en-Montreuil.
(2) *Lectures Françaises* (Fondateur : Henry Coston), D.P.F., 86190 Chiré-en-Montreuil.

Achevé d'imprimer
par l'Imprimerie
P. OUDIN
Poitiers (France)

Dépôt légal : N° 1176
Juillet 1989

ÉDITIONS DE CHIRÉ
86190 CHIRÉ-EN-MONTREUIL

Jacques d'ARNOUX
Les Sept colonnes de l'Héroïsme

Abbé Augustin BARRUEL (1741-1820)
Mémoires pour servir à l'histoire du Jacobinisme (réédition 1974)

Jacques BORDIOT
Le pouvoir occulte, fourrier du communisme

Lisbeth BURGER
Mon journal de sage-femme

Colonel P. CHATEAU-JOBERT
Manifeste politique et social (2e édition)
La Confrontation révolution-contrerévolution
Doctrine d'action contrerévolutionnaire (2e édition)

Etienne COUVERT
De la gnose à l'œcuménisme

Jean-Clair DAVESNES
L'agriculture assassinée

Vicomte de FALLOUX (1811-1886)
Saint Pie V (réédition)

André FIGUERAS
Saint Nicolas du Chardonnet : le combat de Mgr Ducaud-Bourget (2e édition)

Dom Prosper GUERANGER
Institutions liturgiques (extraits établis par Jean Vaquié)

Jean HAUPT
Le procès de la démocratie (2e édition)

Robert MARTEL
La Contrerévolution en Algérie (présentée par Claude Mouton)

Pierre PASCAL
Maurras

Jacques PLONCARD d'ASSAC
Le secret des Francs-Maçons (2e édition)
Doctrines du nationalisme (3e édition)
L'Eglise occupée (2e édition)

Léon de PONCINS
Histoire du communisme, de Lénine à la Deuxième Guerre mondiale (2e édition)
Christianisme et Franc-Maçonnerie (2e édition)

Henri SERVIEN
Petite Histoire de France (préface de J.-F. Chiappe, illustrations de R.F. Follet)
Petite Histoire des Guerres de Vendée (préface de M. de Saint-Pierre, illustrations de R.F. Follet)
Petite Histoire des colonies et missions françaises (préface de J. Raspail, illustrations de R.F. Follet).

« Après avoir exposé dans un premier ouvrage intitulé « De la Gnose à l'Œcuménisme » les grandes thèses de la pensée gnostique et leur pénétration dans notre civilisation moderne, l'auteur, Etienne Couvert, démontre dans ce second volume la permanence de cette pensée gnostique à travers les siècles et sa résurgence dans les grands courants de la pensée subversive antichrétienne, en particulier dans le néo-platonisme des premiers siècles de l'Eglise, dans l'humanisme de la Renaissance et dans le Romantisme du siècle dernier. Il complète son exposé par un rappel des grandes vérités chrétiennes, selon leur formulation thomiste, telles qu'elles doivent être opposées aux élucubrations des gnostiques ».

Editions de Chiré